

TOMÁS DE AQUINO

# LA VERDAD Y LA FALSE- DAD

SELECCIÓN DE TEXTOS, INTRODUCCIÓN, TRADUC-  
CIÓN Y NOTAS DE JESÚS GARCÍA LÓPEZ

TERCERA EDICIÓN AMPLIADA

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González  
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1275-1991  
Pamplona

Nº 19: Tomás de Aquino, *La verdad y la falsedad*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (3ª ed. ampliada)

© 1999. Jesús García López

Imagen de portada: Tomás de Aquino

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.  
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle 0, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	7
1. Definición de verdad .....	8
2. Prioridad de la verdad del intelecto sobre la ver- dad de las cosas .....	12
3. Prioridad de la verdad del juicio sobre la verdad de la simple aprehensión .....	16
4. Analogía de la verdad .....	19
5. Relación de la verdad con el ente .....	22
6. Relación de la verdad con el bien .....	23
7. La verdad de Dios .....	25
8. Las propiedades de la verdad .....	28
9. La causa de la verdad.....	33
10. La verdad del conocimiento sensitivo .....	35
11. La definición de la falsedad .....	39
12. La falsedad en las cosas, en los sentidos y en el intelecto .....	41
a) La falsedad en las cosas.....	41
b) La falsedad en el conocimiento sensitivo.....	43
c) La falsedad en el intelecto.....	46
I. DEFINICIÓN DE LA VERDAD.....	51
1. <i>Sobre la Verdad</i> , cuestión 1, artículo 1 .....	51
2. <i>Sobre la Verdad</i> , cuestión 21, artículo 1 (frag- mento).....	60
3. <i>Sobre la Verdad</i> , cuestión 17, artículo 1 (frag- mento).....	61
4. <i>Sobre la Potencia de Dios</i> , cuestión 8, artículo 1 (fragmento).....	61

5.	<i>Sobre las Sentencias</i> , I, dist. 19, c.1, a.1 (fragmento).....	63
II.	PRIORIDAD DE LA VERDAD DEL INTELECTO SOBRE LA VERDAD DE LAS COSAS.....	65
6.	<i>Sobre la Verdad</i> , cuestión 1, artículo 2 .....	65
7.	<i>Suma Teológica</i> , cuestión 16, artículo 1.....	69
8.	<i>Suma contra los Gentiles</i> , libro 1, capítulo 60 (fragmento).....	73
III.	PRIORIDAD DE LA VERDAD DEL JUICIO SOBRE LA VERDAD DE LA SIMPLE APREHENSIÓN .....	75
9.	<i>Sobre la Verdad</i> , cuestión 1, artículo 3 .....	75
10.	<i>Suma Teológica</i> , cuestión 16, artículo 2.....	77
11.	<i>Suma contra los Gentiles</i> , libro 1, capítulo 59 (fragmento).....	79
12.	<i>Suma contra los Gentiles</i> , libro 1, capítulo 59 (fragmento).....	80
13.	<i>Sobre la Interpretación</i> , libro 1, lección 3, n. 4 (fragmento).....	80
14.	<i>Sobre la Interpretación</i> , libro 1, lección 3, ns. 7 y 9 (fragmento).....	80
15.	<i>Sobre la Metafísica</i> , libro 6, lección 4, n. 1236 (fragmento).....	81
IV.	ANALOGÍA DE LA VERDAD .....	83
16.	<i>Sobre la Verdad</i> , cuestión 1, artículo 4 .....	83
17.	<i>Suma Teológica</i> , cuestión 16, artículo 6.....	91
V.	RELACIÓN DE LA VERDAD CON EL ENTE.....	95
18.	<i>Suma Teológica</i> , cuestión 16, artículo 3.....	95

<i>La Verdad y la Falsedad</i>	5
VI. RELACIÓN DE LA VERDAD CON EL BIEN.....	99
19. <i>Suma Teológica</i> , cuestión 16, artículo 4.....	99
20. <i>Sobre la Verdad</i> , cuestión 21, artículo 3 (fragmento).....	101
VII. LA VERDAD DE DIOS .....	103
21. <i>Sobre la Verdad</i> , cuestión 1, artículo 7 .....	103
22. <i>Suma Teológica</i> , cuestión 16, artículo 5.....	105
VIII. LAS PROPIEDADES DE LA VERDAD. ....	109
23. <i>Sobre la Verdad</i> , cuestión 1, artículo 5 .....	109
24. <i>Suma Teológica</i> , cuestión 16, artículo 7.....	122
25. <i>Sobre la Verdad</i> , cuestión 1, artículo 6 .....	124
26. <i>Suma Teológica</i> , cuestión 16, artículo 8.....	130
IX. LA CAUSA DE LA VERDAD .....	133
27. <i>Sobre la Verdad</i> , cuestión 1, artículo 8 .....	133
X. LA VERDAD DEL CONOCIMIENTO SENSITIVO .....	139
28. <i>Sobre la Verdad</i> , cuestión 1, artículo 9 .....	139
XI. LA FALSEDAD COMO CONTRARIA A LA VERDAD...	143
29. <i>Suma teológica</i> , cuestión 17, artículo 4.....	143
XII. LA FALSEDAD EN LAS COSAS, EN LOS SENTIDOS Y EN EL INTELLECTO.....	147
30. <i>Sobre la verdad</i> , cuestión 1, artículo 10.....	147
31. <i>Suma teológica</i> , cuestión 17, artículo 1 .....	153
32. <i>Sobre la verdad</i> , cuestión 1, artículo 11 .....	156
33. <i>Suma teológica</i> , cuestión 17, artículo 2.....	160
34. <i>Sobre la verdad</i> , cuestión 1, artículo 12 .....	162
35. <i>Suma teológica</i> , cuestión 17, artículo 3.....	164



## INTRODUCCIÓN

Los textos de Santo Tomás aquí recogidos pertenecen principalmente a tres Cuestiones clásicas (las más completas sobre el doble asunto que aquí tratamos) de entre los numerosos escritos del Doctor Angélico, a saber: la primera de la “Cuestiones disputadas sobre la Verdad”, la décimo sexta de la primera parte de la “Suma teológica”, y la décimo séptima de la misma parte de la “Suma teológica”. Estas tres Cuestiones, como es bien sabido, están íntegramente dedicadas al tema de la verdad y de la falsedad; y se han seleccionado del siguiente modo: todos los Artículos en el caso de la Cuestión primera de *Sobre la Verdad*, y todos también, en el caso de las Cuestiones décimo sexta y décimo séptima de la *Suma*. Por lo demás, los textos de esas tres Cuestiones se han respetado en su integridad, sin recortes de ningún tipo.

Ciertamente que en esos veinticuatro artículos (doce más ocho más cuatro) aquí recogidos se contiene todo lo fundamental de la doctrina tomista sobre la verdad, y la falsedad y aun pudiera decirse que, no sólo lo fundamental, sino hasta sus detalles y perfiles últimos. Sin embargo, se han añadido también otros textos, en este caso de forma fragmentaria, sacados de diferentes obras del Doctor Angélico; textos que, por supuesto, no son simples repeticiones, sino interesantes añadidos, o explicitaciones valiosas.

La materia tratada en los textos aquí seleccionados se puede dividir en doce Secciones, que se ordenan así:

- I. Definición de la verdad.
- II. Prioridad de la verdad del intelecto sobre la verdad de las cosas.
- III. Prioridad de la verdad del juicio sobre la verdad de la simple aprehensión.
- IV. Analogía de la verdad.
- V. Relación de la verdad con el ente.
- VI. Relación de la verdad con el bien.

- VII. La verdad de Dios.
- VIII. Las propiedades de la verdad: eternidad e inmutabilidad.
- IX. La causa de la verdad.
- X. La verdad del conocimiento sensitivo.
- XI. La falsedad como contraria a la verdad.
- XII. La falsedad en las cosas, en los sentidos y en el intelecto.

Hacemos a continuación un resumen de la doctrina contenida en cada una de esas Secciones, que puede servir, además, de guía o de ayuda en la interpretación de los distintos textos.

### **1. Definición de la verdad**

Es evidente que la primera pregunta que debe hacerse acerca de la verdad es la referida a su definición. Y esa es la que se plantea en los dos textos principales de la primera Sección, a saber, en el texto 1, y en el texto 2. También, aunque indirectamente, se plantea esa pregunta en el texto 7, pero de ello nos ocuparemos después.

Comenzando por el texto 1, encontramos que la respuesta al interrogante “¿qué es la verdad?” se inicia señalando que en la noción de la verdad y de lo verdadero se contienen esencialmente estos tres elementos: el “ente” (o la “cosa”, es decir, el ente tomado como nombre sustantivo), el “intelecto” (en los distintos sentidos en que puede tomarse dicha palabra, como luego se verá), y la “adecuación” o “conformidad” entre los dos elementos anteriores. Y de aquí resulta una definición muy amplia, a saber: “la verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto”, que se va a prestar a varias interpretaciones.

Porque, en efecto, a la vista de la amplitud y la complejidad de esa noción, es posible, en primer lugar, hablar de una “verdad de las cosas”, y, en segundo lugar, de una “verdad del intelecto”.

Por lo que se refiere a la verdad de las cosas, su mejor descripción consiste en considerarla como la propia entidad de las mismas cosas, en cuanto fundamento de una relación, meramente conceptual, de adecuación o de conformidad respecto del intelecto que la conoce, o, por decirlo con palabras de Santo Tomás, “la entidad adecuada al intelecto, o que hace que el intelecto se adecúe a ella”



(16). Y en este sentido tenemos la definición de San Agustín: “verdadero es aquello que es”.

Mas, por lo que atañe a la verdad del intelecto, es preciso distinguir todavía dos situaciones: primera, la verdad del intelecto cuando éste todavía no conoce, pero está ya plenamente dispuesto para conocer, y segunda, la verdad del intelecto cuando sí que conoce, o está ya en acto de conocer. Pues bien, en el primer caso, es claro que, en la definición de la verdad, la palabra “intelecto” hay que tomarla en el sentido de “facultad de entender”, mientras que, en el segundo caso, es necesario tomarla en otro sentido, a saber, como “lo entendido”, con las precisiones que luego se harán.

Porque como se dice en el texto 3, esa palabra (en latín “*intellectus*”), se puede entender, o traducir al castellano, de cuatro maneras, a saber: 1) como lo inmediatamente entendido (o sea, como la concepción formada por el intelecto en el acto mismo de entender), 2) como la misma facultad intelectual, 3) como un determinado hábito de dicha facultad (el “hábito de los primeros principios”), y 4) como el acto de entender, o sea, la intelección. Pues bien, cuando se trata de la verdad propia del intelecto que conoce en acto, entonces no cabe que la palabra “*intellectus*” se tome en otro sentido que no sea el primero de los que se acaban de señalar, es decir, lo inmediatamente entendido. Y para verlo con mayor claridad, basta leer detenidamente el texto 4.

En el conocimiento humano, del que indudablemente se parte en este texto, la operación de conocer procede de una facultad cognoscitiva, pero no sola, sino en cuanto ésta se encuentra enriquecida por una “especie impresa”, que en cada caso representa a la cosa que se va a conocer. Pues bien, ese enriquecimiento o fecundación de la facultad por la “especie”, o mejor, esa asimilación o conformación de aquella a ésta, es lo que hace posible y prepara el conocimiento, o sea, es la “causa” inmediata del conocer. Y ahí tenemos el primer sentido que cabe dar a la verdad del intelecto, a saber, la conformidad de la facultad de entender con la “especie impresa”, o sea, con la “representación” o “ semejanza” de la cosa que se va a conocer. Y para este sentido de la verdad del intelecto vale, desde luego, la definición atribuida a Isaac Israeli: “la verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto”.

Pero, tras esa primera asimilación o conformidad, que es anterior al propio acto de conocer, como la causa es anterior al efecto,

viene una segunda asimilación, que es la que se da en el mismo conocer, en el cual el cognoscente “se hace” en cierto modo la cosa conocida, se conforma con ella, mediante una “especie expresa” o representación de la misma cosa, formada en el mismo acto de conocer. Y esto, tratándose del conocimiento intelectual, ocurre todavía de dos maneras:

Primera, en el acto cognoscitivo de la simple aprehensión, en el que la facultad de entender aprehende una esencia sin afirmar ni negar nada de ella, o sea, forma una concepción simple en la que queda representada la esencia en cuestión, pero sin aplicarla todavía a la realidad.

Segunda, en el acto cognoscitivo del juicio, en el que la facultad de entender “compone o divide” (une o separa), afirmando o negando, es decir, forma una concepción compleja, un enunciado (afirmativo o negativo), referido a la realidad.

Y la diferencia fundamental entre ambas operaciones consiste en esto: en que, en la simple aprehensión, se conoce la concepción formada y, a través de ella, la cosa misma, pero no se conoce, sin embargo, la adecuación entre la concepción formada y la misma cosa; mientras que, en el juicio, se conoce a la par, tanto la concepción formada (en este caso, el enunciado) como la adecuación de dicho enunciado con la cosa misma, con la realidad.

Pero en ambos casos es preciso decir que la palabra “*intellectus*” ya no puede significar aquí la facultad de entender, ni tampoco el acto de entender, sino precisamente la concepción formada por el intelecto al entender, ya sea la concepción incompleja de la simple aprehensión, ya sea la concepción compleja del juicio.

Por eso, también la palabra “adecuación” debe entenderse aquí de distinta manera. En el primer caso se trataba propiamente de una “unión”, o si se quiere mejor, de una “inserción” de la “especie impresa” en la misma facultad, constituyendo así, entre las dos, un único principio de operación, esto es, de la operación de conocer. Por eso se habla, en ese caso, de “asimilación”, y también de “conformidad”, ya que la “forma” de la cosa, no en sí misma, pero sí en su semejanza o representación, queda insertada en el seno de la propia facultad, y así “asimila” a la facultad, la “conforma”.

Mas, en el segundo caso, hay que referirse a una “adecuación” en su sentido más propio, que es el sentido al que se apunta en el texto 5. Se trata, en efecto, de un “acercamiento a la igualdad”, y

no de una igualdad completa. Y por su parte, la igualdad, que se define como la “unidad en la cantidad”, puede y debe tomarse aquí, como unidad en la “cantidad intensiva o de virtud”, no como unidad en la “cantidad dimensiva o de mole”. Por tanto, estamos hablando de un “acercamiento a la igualdad” (*ad-aequatio*), “acercamiento” que puede ser mayor o menor, e “igualdad” que es propiamente “ semejanza”, “conveniencia”, “acuerdo”, entre la misma cosa real, en su constitutivo esencial, (“la forma real”), y la representación formada por el intelecto en el acto mismo de entender, (“la forma intencional”).

Por eso, se ha de excluir que la adecuación de que aquí se trata se establezca entre el intelecto como facultad y la cosa, o entre el acto de entender y la cosa, porque una adecuación tal carecería de sentido. Es, de un modo preciso, la adecuación entre “lo inmediatamente entendido”, la “especie expresa”, “la concepción formada al entender”, por una parte, y la misma cosa extramental, la realidad en su constitutivo esencial, por otra. Y también se comprende así que, para expresar convenientemente este tipo de verdad, se apele a la definición de San Hilario: “verdadero es lo que manifiesta o declara lo que es”. Y que, por supuesto, sea también válida la definición clásica de “adecuación de la cosa y del intelecto”, siempre que aquí “intelecto” se tome por “lo inmediatamente entendido por el intelecto”.

Por lo demás, estas reflexiones sobre la definición tomista de la verdad se pueden completar con las aclaraciones y precisiones que se contienen en el texto 2, que examinamos a continuación.

Este texto está directamente encaminado a esclarecer la diferencia entre la verdad y el bien, pero da ocasión para profundizar algo más en la noción de verdadero. Para ello se echa mano del concepto de “perfectividad” y, simultáneamente con ella, la noción de “lo perfectivo”, cuya relación con “lo perfectible” es de pura razón, es decir, no real.

Desde esta perspectiva, nos encontramos con que lo bueno tiene que ver con el ente en su integridad, o sea, con la unidad de esencia y existencia, mientras que lo verdadero sólo tiene que ver con el primero de esos dos principios, a saber, con la esencia.

Y es que lo verdadero, en primer lugar, sólo perfecciona al intelecto, y no a lo que carece de intelecto, ni tampoco a las otras dimensiones de lo que, en general, es perfectible de cualquier modo;

y, en segundo lugar, lo verdadero no perfecciona al intelecto según el ser que tiene en la realidad, sino precisamente y sólo “según la razón de especie”, es decir, según la esencia y en tanto que dicha esencia se da en el intelecto de manera intencional u objetual (es decir, como objeto entendido).

Por este motivo ha podido decir Aristóteles que “lo verdadero y lo falso se dan en la mente (es decir, en el intelecto, o según el ser intencional), mientras que lo bueno y lo malo se dan en las cosas (o sea, en la realidad, o según el ser real)”.

Con esto se subrayan, en la definición de la verdad, dos notas que ya han aparecido en lo anteriormente dicho. Primera, que lo verdadero se refiere directamente a la esencia de las cosas, y sólo indirectamente a su ser. Y segunda, que la plenitud de lo verdadero se da en el intelecto, y no en las cosas, mientras que la plenitud del ente (y también de lo bueno) se da en la realidad, y no en el intelecto (ni tampoco en la apetición).

Por la primera de esas notas se justifica, una vez más, que en la definición de la verdad se haga una precisa referencia a la “cosa”, y no al “ente”, pues éste designa directamente al ser, e indirectamente, a la esencia, mientras que la “cosa” designa directamente a la esencia, e indirectamente, al ser. Y por la segunda de las notas apuntadas se establece, como se habrá de reiterar más adelante, que “la verdad de las cosas” es una verdad impropriamente dicha, en sentido derivado y deficiente, mientras que “la verdad del intelecto” es la verdad en sentido propio, en sentido pleno y perfecto.

Y esto último enlaza con la idea, desarrollada en este texto, de que la verdad es la perfección propia del intelecto, o, si se quiere, el bien del intelecto.

## **2. Prioridad de la verdad del intelecto sobre la verdad de las cosas**

En esta Sección II se plantea la cuestión de la primacía entre estos dos tipos de verdad: la de las cosas y la del intelecto, y, como ya se podía prever, la solución es que la primacía la tiene la verdad del intelecto. Lo examinaremos siguiendo de cerca los dos textos

principales aquí recogidos: el 6 y el 7. Comencemos por el primero.

En un primer momento, podría pensarse que el significado principal de la verdad es el correspondiente a la verdad de las cosas, y ello por la sencilla razón de que las cosas son ciertamente la “causa” (a través, por su puesto, de las “especies impresas”) de la verdad del intelecto, al menos por lo que respecta al intelecto humano. Sin embargo, la tesis mantenida por Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, es la contraria, o sea, que el significado principal de la verdad es el que corresponde a la verdad del intelecto.

Para demostrar esta tesis, Santo Tomás comienza por aclarar que no siempre que un nombre común se predica con orden de prioridad y posterioridad de varios sujetos (o sea, con analogía de atribución), el significado más propio y principal de dicho nombre (o sea, el analogado principal) es el que corresponde al analogado que se comporta como “causa” respecto de los demás. Y para confirmarlo, trae a colación el ejemplo clásico de la “salud” (o de lo “sano”), que ya se encuentra en Aristóteles. En efecto, según ese ejemplo, es claro que el significado más propio y principal de “sano” no es el que corresponde, en su aplicación, al fármaco, que indudablemente es “causa” de la salud del animal, sino precisamente el que corresponde a esta última, a la salud del animal, aunque se comporte como efecto respecto del fármaco.

Si se examina más atentamente la cuestión, se echa pronto de ver que el motivo de esta aparente anomalía está en que el fármaco no es la causa total y adecuada de la salud del animal, sino solamente la causa parcial y meramente coadyuvante. Pero ese es también el caso de la verdad de las cosas respecto de la verdad del intelecto. Por consiguiente, la paridad está justificada.

Entonces la demostración de la tesis propuesta debe ir por otros derroteros, a saber, afirmando que el primer analogado debe ser aquel en el que la noción análoga se realice del modo más pleno y consumado; y, por lo que hace a la noción de verdad, resulta claramente demostrable que, según la definición de ella dada anteriormente, donde la verdad se realiza de modo consumado y completo, no es en las cosas, sino en el intelecto.

En efecto, siempre que se da un proceso perfectivo (un movimiento, dice Santo Tomás) la plenitud no se alcanza en su inicio, ni en los pasos intermedios, sino justamente en su término; y este es

precisamente el caso de los distintos sentidos, hasta ahora examinados, de la verdad. Porque la verdad se define, de un modo general, según hemos visto, como la “adecuación de la cosa y del intelecto”, y esa adecuación o conformidad donde comienza realmente a darse no es en la cosa, sino en la facultad de entender cuando todavía no conoce, pero está ya habilitada para conocer, o sea, cuando está ya fecundada por la “especie impresa” de la cosa, sin haber pasado todavía al acto de conocer. Y donde esa adecuación llega a su plenitud o consumación es en el acto del conocimiento intelectual, y aun dentro de éste (como luego veremos) en el acto del juicio.

Se ve, pues, que hay aquí un proceso perfectivo, que comienza en la cosa (causa remota, parcial e inadecuada de la verdad); sigue con la unión de la “especie impresa”, representante de la cosa, con la propia facultad de entender (unión que es ya la causa próxima, completa y adecuada de la verdad), y llega a su plenitud cuando surge de dicha facultad, así enriquecida y habilitada, el acto de conocer, y no sólo el acto de la simple aprehensión, sino justamente el acto del juicio, como después se verá. Luego es innegable que el sentido más propio y principal de la verdad es el de la verdad del intelecto, y no el de la verdad de las cosas.

Aclarado este punto fundamental, el texto prosigue ahondando cada vez más en las razones de la primacía de la verdad del intelecto sobre la verdad de las cosas, y lo hace recurriendo, por una parte, a la distinción entre las cosas “naturales”, que son causas, aunque imperfectas, de la verdad de nuestro intelecto, y las cosas “artificiales”, que son, en cambio, efectos; y, por otra parte, apelando a la distinción entre el intelecto humano (medido ciertamente por las cosas naturales) y el Intelecto divino, que no es medido por cosa alguna, sino que las mide a todas, incluidas las naturales, que son para El como las artificiales para el intelecto humano, y mucho más aún.

En resumen, la verdad del Intelecto divino tiene la primacía absoluta. Por supuesto, en comparación a la verdad de todas las cosas, tanto naturales como artificiales, pero también respecto a la misma verdad del intelecto humano. Planteada la cuestión en ese ámbito universal, es todavía más evidente que la verdad del intelecto tiene una primacía absoluta sobre la verdad de las cosas.

En cuanto al texto 7, lo primero que hay que decir es que, como más sintético que el anterior, no atiende a la división tripartita de la verdad expuesta en el texto 1 (es decir, la verdad de las cosas, la verdad del intelecto que todavía no conoce y la verdad del intelecto que ya conoce), sino sólo a la bimembre, más fundamental o radical, de la verdad de las cosas y la verdad del intelecto. Además, también se aborda aquí el asunto de la definición de la verdad que, expresamente, no aparece planteado en ningún otro Artículo de esta Cuestión XVI de la *Suma Teológica*.

Desde luego, el asunto central que se plantea en este texto es el de la prioridad de la verdad del intelecto sobre la verdad de las cosas, y, para resolverlo, se recurre al mismo desarrollo argumentativo usado en el texto anterior, y que arranca del supuesto de que en cualquier proceso perfectivo la plenitud está en su término y no en su inicio. Pues bien, resulta que el proceso del conocer se inicia en las cosas y termina en el cognoscente, a diferencia del proceso del apetecer, que se inicia en el apetente y termina en la cosa apetecible. En consecuencia, el sentido más propio de la verdad, que es siempre algo referido al conocer, estará justamente en la verdad del cognoscente, es decir, en la verdad del intelecto.

Pero, junto a esta idea, se apela aquí otra, a saber, la distinta referencia –esencial en un caso y accidental en otro– de la verdad de las cosas en relación con la verdad del intelecto. En efecto, respecto del intelecto puramente especulativo, que se limita a conocer las cosas, la verdad de éstas no puede añadir a la nula entidad de las mismas más que una mera “relación de razón” al intelecto que las conoce, y esto es, sin duda, algo accidental. En cambio, respecto del intelecto práctico-productivo, que plasma sus ideas en las cosas producidas por él, la verdad de éstas entraña, además, una relación real de dependencia en el ser a ese intelecto que las produce, y esto es ciertamente algo esencial.

En consecuencia, si al definir la verdad de las cosas se atiende, sobre todo, a lo esencial, y no a lo accidental, habrá que afirmar que las cosas se dicen verdaderas de un modo más propio cuando se comparan al intelecto del cual dependen (así las cosas naturales en relación con el Intelecto divino, y las cosas artificiales en relación con el intelecto humano), que cuando se comparan al intelecto que se limita a conocerlas (así las cosas naturales respecto al intelecto humano). Pero esto siempre que se trate, sin más, de la ver-

dad de las cosas. Porque si se trata de la verdad del intelecto, ésta tiene siempre prioridad sobre la verdad de las cosas, cualquiera que sea el modo como esta última se entienda.

Y por lo que se refiere a la verdad del intelecto, las definiciones que Tomás de Aquino propone en este texto se refieren claramente al intelecto que conoce, o que se halla en acto de conocer. Por tanto, cuando la fórmula “adecuación de la cosa y del intelecto” (que es una fórmula general, válida tanto para expresar la verdad de las cosas, como la verdad del intelecto) se refiere precisamente a dicha verdad del intelecto, será preciso interpretarla como “la adecuación de lo entendido con la realidad”, es decir, como la conformidad de “lo formado” por el intelecto al conocer (sea una simple noción, sea un enunciado) con la misma cosa extramental. Y así se entiende que la verdad del intelecto sea también definida, dentro de este contexto, como “lo que manifiesta o declara lo que es”.

Por su parte el texto 8, que se refiere expresamente a la verdad de las cosas, confirma lo aquí dicho, o sea, que hay una cierta verdad de las cosas, y que ésta no consiste sólo en que las cosas están naturalmente ordenadas a causar una verdadera estimación de sí mismas en el intelecto humano que las conoce, sino también en que dichas cosas imitan realmente el ejemplar establecido para ellas en la Mente divina.

### **3. Prioridad de la verdad del juicio sobre la verdad de la simple aprehensión**

Como una profundización en la tesis de la prioridad de la verdad del intelecto sobre la verdad de las cosas, se plantea ahora esta segunda tesis de la prioridad de la verdad del juicio sobre la de la simple aprehensión. Y a demostrar esa segunda tesis se dedican los dos textos principales contenidos en esta Sección, el 9 y el 10. Comencemos por el primero.

La argumentación aquí esgrimida es relativamente sencilla, aunque requiere una previa aclaración del sentido preciso en el que deben tomarse ciertas expresiones que en ella se usan.

Así, la palabra “adecuación” hay que tomarla en el sentido anteriormente aclarado, o sea, como cierta correspondencia que se



acerca a la igualdad, pero sin llegar a ella, y que, por tanto, impide la identidad entre los dos términos comparados. Por eso se dice en el texto que “ninguna cosa se adecúa consigo misma, sino que la adecuación exige cosas distintas”.

Consecuentemente con ello, para que se dé la verdad, en el sentido que aquí se le da, es necesario que el intelecto “comience a tener algo propio de él, que no se encuentra en la cosa extramental, pero que se corresponde con ella”. Y adviértase que ese “tener” hay que entenderlo como un “tener cognoscitivo”, que es el modo propio de tener que corresponde a toda facultad cognoscitiva, como lo es el intelecto; es decir, que “tener” significa aquí “conocer”. Y se trata de “tener algo propio de él (del intelecto) y que no se halla en la cosa extramental”, o sea, se trata de conocer “algo propio del intelecto”, y, además, de conocerlo “como propio o exclusivo de él”, y no como algo que también se da en la cosa extramental. Ahora bien ¿qué puede ser ese “algo propio”?

En el intelecto humano, y como fruto o resultado de su actividad de entender, se forman los llamados “conceptos”, que pueden ser: “simples” (o “nociones”), que proceden de la simple aprehensión, y también “complejos” (o “enunciados”), que proceden del juicio. Pues bien, lo que hay que demostrar ahora es que aquí debe tratarse de un enunciado (fruto del juicio), y no de una noción (fruto de la simple aprehensión).

En efecto, no puede tratarse de una noción, porque en el acto de la simple aprehensión, el intelecto sólo “tiene” (es decir, sólo conoce) una esencia extramental, y no la noción de ella, que es el signo a través del cual conoce dicha esencia. Y es que, en el conocimiento directo, el signo (en este caso, la noción) no comparece de modo explícito, sino que se limita a “conducir”, silenciosamente, hacia lo significado (en este caso, la esencia extramental).

Sólo en el acto del juicio, y en el correspondiente enunciado formado por él, se puede encontrar ese “algo propio”. En el juicio, en efecto, se forma un concepto complejo por la unión (si se trata de un juicio afirmativo) o por la separación (si se trata de un juicio negativo) de dos términos: el sujeto y el predicado; y no sólo es formado tal concepto, sino que también “es conocido”, o “es tenido cognoscitivamente”, pues no es posible llevar a cabo en serio (o con pretensión seria de verdad) esa unión o esa separación, si no se compara el enunciado con la realidad, y se lo afirma o se lo niega

con vistas a la realidad; y ello naturalmente comporta que el susodicho enunciado sea conocido. Es conocido, en efecto, aunque no siempre con una reflexión explícita, sino que basta que sea implícita, como se verá más adelante.

Por lo que hace al texto 10, la tesis de la prioridad de la verdad del juicio sobre la de la simple aprehensión, es demostrada de un modo muy semejante, aunque aquí se hace especial hincapié en que la verdad, en su sentido más propio, entraña el conocimiento de ella, y no sólo el encontrarse en el intelecto “como en cualquier otra cosa”.

En efecto, una vez supuesto que la verdad, en su sentido propio y primario, es la verdad del intelecto, y que, en cambio, la verdad de las cosas lo es sólo en sentido impropio y derivado, el siguiente paso ha de ser el darse cuenta de que esa verdad del intelecto no puede ser una verdad simplemente “tenida” por el intelecto, sino que ha de ser también “conocida” por él. Y es que, si fuera simplemente tenida, no sería la verdad “propia” del intelecto, sino la verdad “común” a todas las cosas, y que también puede darse en el intelecto, como cierta cosa que es. Por tanto, para ser propia del intelecto debe encontrarse en él “en tanto que intelecto”, o sea, como “conocida”, ya que lo propio del intelecto es conocer.

Aclarado este punto, resulta entonces fácil demostrar que la verdad “propia” del intelecto no se encuentra en éste en el acto de la simple aprehensión, en la que sólo se conoce la “cosa”, pero no la comparación de “lo entendido” con la cosa. Por consiguiente sólo puede encontrarse en el juicio, en el que, por la peculiar reflexión que siempre implica, resulta posible conocer: a) la cosa, b) lo entendido en cada caso acerca de la cosa, y c) la comparación o correspondencia entre la cosa y lo entendido acerca de ella.

Por lo demás, “lo entendido” por el intelecto, según la concepción tomista del conocimiento intelectual, consiste en algo “formado” por el intelecto en el mismo acto de conocer, y que es descrito como “*verbum mentis*”, o palabra interior. Y más concretamente, en el acto del juicio, ese “*verbum mentis*” no es una noción simple o idea, sino justamente un “enunciado” en el que se unen (o separan) un “sujeto”, que hace las veces de la cosa extramental, y un “predicado”, que expresa lo entendido en cada caso por el propio intelecto. Y así, al comparar, uniéndolo o separándolo, el predicado

con el sujeto, se comparan en realidad, uniéndolos o separándolos, lo entendido y la cosa.

De los otros textos contenidos en esta misma Sección, se pueden resaltar las siguientes ideas fundamentales:

En el texto 11, se resalta que la adecuación en que la verdad consiste, se ha de dar, no entre el acto de entender y la cosa extramental, sino entre lo que “dice” (*verbum mentis*) o “conoce” (lo entendido) el propio intelecto, y la realidad tal cual es.

En los textos 12 y 13, se insiste en que la adecuación con la realidad que la verdad entraña, no puede referirse a una concepción incompleja o simple noción, sino precisamente a una concepción compleja o enunciado, que entraña siempre composición o división con vistas a la realidad.

Finalmente, en los textos 14 y 15, se precisa que es justamente en la composición o división que el juicio lleva a cabo, donde se realiza el conocimiento de la verdad, y ello mediante la reflexión, al menos implícita, que todo juicio entraña; ya que en él, no sólo se conocen los dos términos de la adecuación (la cosa y lo entendido de ella), sino también la adecuación misma entre ellos dos. Sobre la reflexión entrañada en todo juicio intelectual volveremos más adelante, al comentar el texto 28.

#### **4. Analogía de la verdad**

En los textos contenidos en las tres Secciones anteriores, se ha puesto de manifiesto que la definición general de la verdad puede y debe ser entendida de distintas maneras. Concretamente han aparecido estos tres sentidos fundamentales de la verdad: la de las cosas, la del intelecto humano y la del Intelecto divino, que no son sentidos igualmente propios, sino con orden de prioridad y posterioridad. Por eso, se presenta ahora como necesaria la cuestión de la analogía de la verdad, que es la que se aborda en los textos 16 y 17. Veámoslos.

En el texto 16, se trata directamente de determinar “si hay una sola verdad ‘por’ la que todas las cosas se dicen verdaderas”, sin descender, sin embargo, a especificar, al menos en un principio, el tipo de causalidad al que habría que referir ese ‘por’. De entrada,

en efecto, podría tratarse de una causalidad eficiente, o final, o formal, y, en este último caso, bien formal intrínseca, bien formal extrínseca o ejemplar. Al final, con todo, se verá claro que la causalidad por la que aquí se pregunta es esta última, la ejemplar; aunque más adelante (Sección IX) se plantee otra vez la cuestión, referida entonces principalmente a la causalidad eficiente.

Pero aun con ese planteamiento tan indeterminado, lo que resulta manifiesto desde el principio es que la susodicha cuestión no puede ser convenientemente resuelta sin determinar antes, con toda precisión, tanto los distintos sentidos fundamentales en que puede tomarse la verdad, como, sobre todo, la relación y ordenación de los mismos; es decir, sin resolver la cuestión de la analogía de la verdad. Por eso, Santo Tomás comienza abordando abiertamente esta cuestión.

Y la solución que propone es que la verdad es análoga con una analogía de atribución, bien intrínseca, bien extrínseca; intrínseca si se trata de la analogía entre la verdad del Intelecto divino y la verdad del intelecto humano; extrínseca, en cambio, si se trata de la analogía entre la verdad del intelecto y la verdad de las cosas. La fórmula precisa que el mismo Santo Tomás emplea es ésta: “en el intelecto divino está la verdad propia y principalmente; en el intelecto humano lo está propia y secundariamente, y en las cosas lo está de manera impropia y secundaria”. De esta suerte, la verdad del Intelecto divino es el analogado principal, dentro de una analogía de atribución intrínseca, cuyo analogado secundario es la verdad del intelecto humano; y ambas verdades son el analogado principal, dentro de una analogía de atribución extrínseca, cuyo analogado secundario es la verdad de las cosas.

Ahora bien, sentado que en las cosas no se encuentra la verdad propiamente dicha, sino que se les atribuye sólo por una denominación extrínseca, a saber, por referencia al intelecto que las conoce con verdad, todavía conviene distinguir aquí entre los dos intelectos señalados, y decir que la relación con el primero, con el divino, es más esencial que la relación con el segundo, con el humano. En efecto, con el divino, dicha relación cognoscitiva tiene por fundamento la relación real de dependencia de la criatura al Creador, pues Dios es la Causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas creadas; en cambio, con el humano, la relación cognoscitiva tiene sólo por fundamento la entidad misma de las cosas en

cuanto naturalmente ordenadas a ser conocidas con verdad, o si se quiere, mejor, ordenadas a causar, de manera parcial e inadecuada, la verdad del intelecto humano. Y es claro que siempre es más esencial a una cosa su relación real y esencial de dependencia respecto de la causa total y completa de la misma, que la relación accidental de causalidad de dicha cosa respecto de un efecto suyo que, además, lo es sólo de modo parcial e incompleto. En consecuencia, “una cosa se dice verdadera de un modo más principal en orden a la verdad del intelecto divino que en orden a la verdad del intelecto humano”.

También es interesante la última aclaración hecha en el texto, a saber, que las denominaciones extrínsecas, propias de la analogía de atribución extrínseca, no son arbitrarias, sino que tienen un fundamento intrínseco en las mismas cosas a las que se les atribuyen, o sea, una cierta “forma inherente”. Y en el caso de la verdad de las cosas, dicha “forma inherente” hay que ponerla en “la entidad misma de las cosas, bien en cuanto adecuada al intelecto divino, bien en cuanto determinante de que el intelecto humano se adecúe a ella”.

Resuelta así la cuestión de la analogía de la verdad, puede entonces contestarse con facilidad a la otra cuestión por la que había surgido, a saber, “si hay una sola verdad por la que son verdaderas todas las otras”. La verdad del Intelecto divino es una sola, y por ella son verdaderas todas las cosas; la verdad del intelecto humano es múltiple, como corresponde a las múltiples verdades de las cosas, de las que depende, y finalmente, la verdad de las cosas es también múltiple como son múltiples las esencias de dichas cosas, pero respecto de cada una de ellas, así como cada cosa tiene una sola esencia, así también tiene una sola verdad.

Por lo que hace al texto 17, paralelo al anterior, hay que decir que plantea, de entrada, la misma cuestión que aquél, aunque formulada de modo todavía más indeterminado, a saber, “si hay una sola verdad ‘según la cual’ todas las cosas son verdaderas”. Se ve, por ello, que lo que se trata de dilucidar aquí es si todas las cosas que se dicen verdaderas, reciben esa denominación por su referencia a una primera y única verdad, sea cual sea la índole de esa referencia. Y en este planteamiento todavía es más patente que, en el fondo, la cuestión que aquí se aborda es la de la analogía de la verdad.

Pero, en esta ocasión, Tomás de Aquino apela únicamente a la analogía de atribución extrínseca entre los dos sentidos más radicalmente distintos de la verdad: la verdad del intelecto y la verdad de las cosas; sin distinguir, a su vez, en la primera, la verdad del Intelecto divino y la del humano, entre las cuales habría de establecerse otra analogía de atribución, en este caso, intrínseca. Ello no obsta, sin embargo, para que se hagan en el texto referencias distintas a la verdad de los intelectos creados y a la del Intelecto divino.

Y así, hablando de los intelectos creados, se dice que hay en ellos muchas verdades, y que esa multiplicidad se debe, tanto a los muchos intelectos que las conocen, como a las muchas cosas conocidas por cada uno de ellos.

Y en cuanto a las cosas, cuya verdad consiste, esencialmente, en su referencia al Intelecto divino, la conclusión es que, por parte de este divino Intelecto, la verdad de las cosas es ciertamente una sola, puesto que Dios todo lo conoce, con verdad, en un solo y simplicísimo acto de entender, pero por parte de las mismas cosas que se denominan verdaderas, como son muchas las esencias que entre todas ellas realizan, también son muchas las verdades que se les pueden atribuir; pero naturalmente sólo en sentido impropio y por denominación extrínseca.

## **5. Relación de la verdad con el ente**

Esta cuestión, que es abordada al comienzo del texto 1, como camino para llegar a la definición de la verdad, es tratada, de modo independiente, en el texto 18, bajo la fórmula de “si lo verdadero y el ente son nociones convertibles”.

Técnicamente se llaman “convertibles” aquellas nociones que tienen la misma universalidad o “extensión”, de suerte que, si se formula una proposición universal afirmativa que tenga a una de ellas por sujeto y a la otra por predicado, dicha proposición se puede, sin error lógico, transformar, por conversión simple, en otra proposición, asimismo universal afirmativa, en la que la noción que hacía antes de sujeto, pasa ahora a hacer de predicado, y viceversa. O sea, que si la proposición: “Todo A es B”, se puede con-

vertir correctamente en: “Todo B es A”, entonces es que A y B son “convertibles”.

En el caso que nos ocupa, como la noción de “ente” tiene una extensión máxima (extensión que también se llama “trascendental”), decir que es “convertible” con la noción de “verdadero” es lo mismo que decir que esta última tiene también una extensión máxima, o que es asimismo “trascendental”. Y esto se pone de relieve al considerar que lo verdadero se refiere al conocimiento, y que cada cosa tiene de cognoscible cuanto tiene de ser. Por tanto, si el ente es trascendental “por predicación”, puesto que se puede atribuir a todo, lo verdadero es trascendental “por conveniencia”, puesto que el intelecto, término de la relación de adecuación que implica lo verdadero, tiene una apertura irrestricta, puede abrirse o adecuarse a todo ente. O sea, que la amplitud del ente se corresponde perfectamente con la amplitud de lo verdadero.

Por lo demás, que lo verdadero (y también lo bueno) tengan la misma amplitud que el ente, no quiere decir que se trate de términos sinónimos, o que signifiquen exactamente lo mismo. La “extensión” es ciertamente la misma, pero no la “comprensión”. En efecto, lo verdadero añade al ente una relación de adecuación al intelecto que lo conoce, y por su parte, lo bueno añade al ente una relación de conveniencia al apetito. Todo lo cual puede también expresarse diciendo que lo verdadero y lo bueno se identifican con el ente en la realidad, pero difieren conceptualmente, tanto entre sí, como con respecto al mismo ente.

## **6. Relación de la verdad con el bien**

Puesto que en la Sección anterior ha quedado establecido que estos tres trascendentales –el ente, lo verdadero y lo bueno–, aunque se identifican en la realidad, difieren, sin embargo, conceptualmente; y que, por otra parte, resulta indiscutible la prioridad conceptual del ente sobre los otros dos, surge en este momento la pregunta acerca de cuál de estos otros dos –lo verdadero o lo bueno–, es anterior respecto del otro también en ese mismo orden conceptual. La respuesta a esta pregunta se encuentra en los dos textos contenidos en esta Sección; en el primero de ellos (19), de

forma muy sumaria, y en el segundo (20), de modo mucho más matizado.

Vayamos con el texto 19. En él se defiende la tesis de que, “hablando en absoluto, lo verdadero es anterior a lo bueno”. Y ello, por dos razones: la primera, porque lo verdadero tiene una mayor proximidad al ente, que es, sin duda, el primero de nuestros conceptos; y la segunda, porque el conocimiento, al que se refiere lo verdadero, es naturalmente anterior a la apetición, a la que se refiere lo bueno; pues nada es querido si antes no es conocido. Por su parte, la primera de estas dos razones se confirma considerando que lo verdadero sigue inmediatamente al ente, es el ente en cuanto conocido, mientras que lo bueno no sigue al ente sin más, sino al ente en tanto que perfecto, y por ello, apetecible.

Con esto se completa la parte central del texto; pero tampoco podemos dejar de hacer referencia aquí a la respuesta a la primera objeción, donde se aclara que, en un cierto aspecto, lo bueno es ciertamente anterior a lo verdadero, a saber, en cuanto lo verdadero es una especie de bien –el bien del intelecto–. Mas, “de que lo verdadero sea una especie de bien, síguese que lo bueno es anterior en el orden de lo apetecible, y no que lo sea en absoluto”.

Por su parte, en el texto 20, recogido sólo fragmentariamente, la cuestión se plantea de manera más amplia, y la solución, por consiguiente, resulta más prolija.

Se comienza diciendo que, tanto lo verdadero como lo bueno, tienen que ver con la perfección y lo perfectivo, pues no hay que olvidar que, como se recoge en el texto 2, la diferencia fundamental entre lo verdadero y lo bueno estriba en que lo verdadero es capaz de perfeccionar a otro según “la razón de especie” solamente, y no según “el ser que tiene en la realidad”, mientras que lo bueno es capaz de perfeccionar a otro, conjuntamente, según la razón de especie y según el ser.

Pues bien, esto supuesto, el planteamiento de la cuestión comienza reconociendo que el orden entre varias perfecciones puede establecerse de dos maneras: atendiendo a las perfecciones mismas y atendiendo a los sujetos perfectibles.

Y si se atiende a lo primero, a las perfecciones, entonces es claro que lo verdadero es anterior a lo bueno, ya que “la razón de bueno contiene en sí más notas que la razón de verdadero, y se compara a ésta como algo sobreañadido”. Y en ello se funda la



ordenación conceptual de los trascendentales, a saber: primero, el ente; después, lo uno; a continuación, lo verdadero, y en cuarto lugar, lo bueno.

Pero si se atiende a lo segundo, a los sujetos perfectibles, las cosas varían, y aquí lo bueno es conceptualmente anterior a lo verdadero; por dos razones:

Primera, porque la perfección de lo bueno se extiende a más cosas que la de lo verdadero, ya que ésta sólo es capaz de perfeccionar a los seres cognoscitivos, o, más concretamente, a los intelectivos, mientras que aquélla es capaz de perfeccionar a todos los seres. Todos los seres, en efecto, si son de algún modo imperfectos, pueden ser perfeccionados por lo bueno, mientras que sólo los cognoscitivos pueden ser perfeccionados por lo verdadero.

La segunda razón es que, incluso aquellos seres que pueden ser perfeccionados por las dos perfecciones susodichas: lo verdadero y lo bueno, son de hecho perfeccionados antes por lo bueno que por lo verdadero; pues primero es ser (la perfección propia de lo bueno) y después conocer (la perfección de lo verdadero en cuanto tal).

## **7. La verdad de Dios**

En los textos anteriores, aunque se ha hablado principalmente de la verdad creada, también se ha hecho referencia expresa a la verdad increada, y ello como término último de comparación (y también como principio originario) de toda otra verdad; o más concretamente, como el primer analogado de toda verdad.

Sin embargo, dado que: a) la verdad se ha definido como “adecuación”; b) la adecuación, como se dijo, “exige cosas distintas”, y c) ninguna “distinción” interna cabe admitir, desde luego, en el mismo Dios, parece oportuno, y hasta necesario, examinar ahora expresamente la cuestión de la verdad de Dios, para resolver las dificultades que pudieran aquí presentarse. Y los dos textos recogidos en esta Sección cumplen ese objetivo.

Comencemos por el texto 21. Como se advierte en una nota, al inicio del mismo, la cuestión en él planteada es más teológica que filosófica, mas, con todo y con eso, la solución que allí se propone

es perfectamente asumible por la filosofía. Y es que, tras distinguir entre la verdad en sentido propio, y la verdad en sentido metafórico, queda en seguida claro que la verdad que en sentido propio puede atribuirse a Dios es justamente la verdad “esencial”, que es la filosóficamente alcanzable.

Pues bien, moviéndonos en ese plano filosófico, tenemos que explicar ahora cómo hay que entender la “adecuación” cuando se habla de la verdad divina. Si, como vimos, la adecuación significa propiamente “acercamiento a la igualdad” (“*ad-aequatio*”), es congruente suponer que dicho “acercamiento”, en su término último, o en su consumación, será, sin más, “igualdad”, y entonces no habrá inconveniente en hablar, en sentido propio, de la verdad en Dios. Este es el hilo conductor de todo el argumento.

En Dios se dan, en efecto, los dos términos que la verdad comporta, a saber, la cosa (o la esencia) y el intelecto; y también la adecuación o la igualdad de los mismos. En cuanto a la esencia, se trata, en primer lugar, de la esencia de Dios, pero también, en segundo lugar, de las esencias de las cosas creadas, que son participaciones de la esencia divina. Y en cuanto al intelecto, o a la intelección, es aquí exclusivamente la de Dios, que, primariamente, capta la propia esencia divina, y así se iguala con ella, y, secundariamente, o a través de la misma esencia divina, capta también todas las esencias de las cosas creadas, con lo que asimismo se iguala a ellas. Por eso, se dice en el texto que “la verdad en Dios implica principalmente la igualdad del intelecto divino y la esencia de Dios, y secundariamente la del intelecto divino y las cosas creadas”.

Pero hay diferencia entre estas dos “igualdades”. La del Intelecto divino con la propia esencia de Dios, no es sólo igualdad, sino completa identidad. Porque la esencia de Dios se identifica con el ser divino, y éste con el entender de Dios. Y por lo que toca al propio entender, lo mismo es el intelecto de Dios, que la intelección divina, y que lo entendido en dicha intelección, o sea, la esencia de Dios. La igualdad, en este caso, es, pues, completa identidad.

Pero no ocurre lo mismo con la igualdad entre las esencias de las cosas creadas y el Intelecto divino. Las esencias de las cosas creadas son ciertamente participaciones por semejanza de la esencia divina, o sea, imitaciones, en mayor o menor grado, de dicha

esencia; y esto hasta el punto de poderse afirmar que, fuera de Dios, hay, por supuesto, más seres, (o más esencias), pero no hay, en modo alguno, más ser (o más esencia). Sin embargo, las esencias creadas se distinguen realmente de la esencia de Dios, y, en este sentido, la igualdad que la verdad divina comporta, no es identidad, aunque sí completo ajustamiento.

Las cosas creadas se hallan perfectamente ajustadas a las ideas divinas, cada cosa a su idea ejemplar; pero dichas ideas no son más que la misma esencia divina en cuanto imitable "*ad extra*". Por eso, al ajustarse la única y perfectísima intelección divina a la simplicísima esencia de Dios, y ello en todos sus aspectos y dimensiones, es claro que dicha intelección se ajusta también enteramente a todas las cosas creadas, en cuanto imitaciones de la divina esencia. Sin embargo, si se trata de cosas creadas, o sea, cosas puestas en la existencia por un acto libérrimo de la voluntad de Dios, es evidente entonces que no se identifican con Dios. En este sentido, la verdad de Dios acerca de las cosas comporta la igualdad de dichas cosas con la intelección divina, considerando a ésta como principio o medida de todas aquéllas.

Y veamos ahora el texto siguiente, el 22. Se trata de un texto mucho más sintético, en el que se concluye, no sólo que en Dios se da la verdad, sino que Dios es la misma verdad. Y se argumenta así:

La verdad está, como ya se ha dicho, en el intelecto y en las cosas. En el intelecto, de manera propia, en tanto que éste conoce las esencias de las cosas tal como ellas son. Y en las cosas, de manera impropia, en cuanto que las esencias de ellas están de acuerdo con el intelecto que las conoce. Ahora bien, en Dios se da la verdad en estos dos sentidos, y en grado máximo. En cuanto verdad del intelecto, puesto que la intelección divina no sólo se ajusta perfectamente a la divina esencia, sino que, incluso, se identifica con ella; y por lo que toca a las esencias de las cosas creadas, dicha intelección divina, aunque no se identifique con ellas, sí que se ajusta plenamente a las mismas. Y en cuanto verdad de las cosas, puesto que la "cosa" que es la esencia divina se identifica sin residuo con la propia intelección de Dios, y las otras "cosas", que son las esencias creadas, imitan perfectísimamente a las ideas divinas, o sea, a la misma esencia de Dios en cuanto imitable "*ad extra*". Por consiguiente, la verdad en Dios se realiza de la manera más perfecta que

cabe; y por ello puede decirse que no sólo hay verdad en Dios, sino que El es la verdad suma y primera.

## **8. Las propiedades de la verdad**

Una vez estudiadas la definición de la verdad y la división de la misma en sus distintos modos, junto con las cuestiones anejas a estas dos, como lo es la cuestión de la relación o el orden que guardan entre sí esos distintos modos de la verdad, o sea, su analogía, es llegado el momento de estudiar las propiedades de la verdad, que son principalmente estas dos: la inmutabilidad y la eternidad.

Para Tomás de Aquino, la eternidad está fundamentada en la inmutabilidad, y, por consiguiente, en la vía deductiva, es ésta anterior a aquélla. Pero si se atiende a la vía inductiva, la ordenación sería la inversa, y habría que comenzar por la eternidad para pasar después a la inmutabilidad. Pues bien, este último es el orden que aquí se sigue.

De la eternidad de la verdad tratan los dos primeros textos de esta Sección, el 23 (el más largo de todos los aquí recogidos) y el 24. Comencemos por el primero.

Se pregunta si, aparte de la primera, existe alguna verdad eterna. Este planteamiento, como se ve, ya da por supuesto que alguna verdad es ciertamente eterna, concretamente la verdad de Dios, que es la verdad suma y primera. Por tanto lo que se trata de averiguar es si alguna otra verdad (o acaso, todas) es también eterna. Y por “eterna” hay que entender aquí, primero, que no tiene principio ni tendrá fin, pero también algo más, a saber, que es “intemporal”, o que no entraña “sucesión” alguna.

Pues bien, la cuestión resulta extremadamente debatida en este largo texto, ya que se recogen más de veinte argumentos para demostrar que hay otras muchas verdades (o incluso, todas), además de la primera, que son eternas, y también unos pocos (concretamente, dos) para demostrar lo contrario; y todos esos argumentos son después escrupulosamente examinados, y casi todos ellos, convenientemente rebatidos. Pero aquí nos ceñiremos a la parte

central del texto, en donde se expone, y positivamente se prueba, que solamente la verdad primera es eterna.

La demostración de esta tesis se hace a partir de la distinción de dos tipos de medida: la intrínseca y la extrínseca. Porque la verdad, junto con la adecuación, entraña cierta conmensuración o medición, y es esta segunda nota o propiedad la que resulta más útil para argumentar en este caso. Por lo demás, de esos dos tipos de medida se pueden encontrar numerosos ejemplos, incluso sensibles, como las dimensiones corporales, para la medida intrínseca, y el lugar o el tiempo, para la extrínseca.

Pues bien, la medida intrínseca, en esta ocasión, es la verdad inherente, tanto la que está en las mismas cosas, como la que está en el intelecto, y, en cambio, la medida extrínseca, respecto de todo lo demás, es la verdad del supremo intelecto mensurante, que es precisamente el Intelecto divino.

Y así, tratándose de la verdad como medida extrínseca, “todas las cosas se denominan verdaderas por la verdad primera”. Y no sólo “las cosas”, sino también los “intelectos humanos”, y los “enunciados que expresan lo entendido por ellos”, pues como ambos son inmediatamente medidos por las mismas cosas, es claro que, a la postre, todos son medidos por aquella verdad primera.

De todo lo cual resulta lo siguiente:

a) que la verdad divina es eterna, tanto si se trata de la verdad inherente al mismo Dios, como de la verdad divina que, cual medida extrínseca, mide a todas las cosas; y ello, sencillamente, porque Dios mismo es eterno;

b) que “si tomamos la verdad en el sentido de verdad inherente a las verdades creadas, y que encontramos, ya en las cosas, ya en los intelectos creados, entonces la verdad no es eterna”, ya que ni las cosas ni los intelectos creados son eternos; y

c) que “si tomamos la verdad propia de las verdades creadas como aquella por la que todas las cosas se denominan verdaderas como por una medida extrínseca, que es la verdad primera, entonces la verdad de todas las cosas, de todos los enunciados y de todos los intelectos es eterna”, puesto que, indudablemente, la verdad divina es eterna.

Y todo ello teniendo en cuenta que para “la adecuación o conmensuración del intelecto y de las cosas, no se requiere que los dos

extremos estén en acto”. Lo que resuelve muchas dudas y sirve para rebatir muchos argumentos contrarios.

Por lo demás, se puede concluir también que esa verdad eterna es una sola, puesto que Dios todo lo conoce con un solo acto de conocer, y a través, por decirlo así, de un solo objeto, que es la misma esencia divina.

Y vayamos ahora con el segundo texto, el 24. Es muchísimo más breve que el precedente, y de una gran sencillez.

En realidad se reduce a lo siguiente. Como ya se ha mostrado, la verdad, propiamente hablando, no está más que en el intelecto; mas, si esto es así, para hablar con propiedad de una verdad eterna, es preciso que se pueda hablar asimismo de un intelecto eterno; ahora bien, solamente existe un intelecto eterno, que es el divino; luego sólo existe también una verdad eterna, que es la de Dios.

Este argumento, tan preciso y escueto, tiene, sin embargo, un breve preámbulo y termina con un corolario. El preámbulo es éste. La verdad puede encontrarse: a) en las cosas, b) en los enunciados, c) en las proposiciones y d) en los intelectos. Pues bien, a) la verdad de las cosas sólo tiene sentido por referencia a la verdad del intelecto; b) la verdad de los enunciados reside claramente en el intelecto; c) la verdad de las proposiciones (es decir, de las expresiones orales o escritas de los enunciados) se reduce evidentemente a la de los mismos enunciados, como el signo, a lo significado, y, por consiguiente, reside también en el intelecto, y d) finalmente, la verdad de los intelectos es la verdad sin más, la verdad en sentido propio, a la que han de referirse todas las otras.

Y el corolario es el siguiente. El que la verdad eterna exista en el intelecto eterno no autoriza a decir que existe algo eterno aparte de Dios, pues la verdad del Intelecto divino es el mismo Dios.

Y ahora pasemos a la otra propiedad que suele también atribuirse a la verdad, la inmutabilidad.

La cuestión de la inmutabilidad de la verdad es tratada expresamente en los dos últimos textos recogidos en esta Sección, el 25 y el 26. Comencemos por el primero.

Aquí también se da por supuesto que existe alguna verdad inmutable, a saber, la verdad divina, como corresponde a la inmutabilidad del mismo Dios. Por tanto, lo que se trata de averiguar es si

existe, además, alguna verdad creada que sea inmutable, y la respuesta, con las matizaciones oportunas, es que ciertamente no.

Antes de nada es preciso distinguir entre lo que se muda, que siempre es el sujeto de una mutación, y aquello según lo cual algo se muda, que siempre es una forma. Pero la verdad no se comporta como un sujeto, sino como una forma. Luego la cuestión que aquí se plantea no es si la verdad propiamente se muda, sino si algo se muda según la verdad.

Además, aquello según lo cual algo se muda puede comportarse, bien como una forma inherente o intrínseca, bien como una forma extrínseca. Y, en el primer caso, también se dice que, al mudarse el sujeto, la forma misma se muda, pero no en el segundo caso, pues entonces la forma (la forma extrínseca) permanece inmutada.

Por otra parte, las formas inherentes, que decimos que se mudan al mudarse el sujeto, no siempre se mudan igual, pues si se trata de formas especiales, se mudan tanto en cuanto a su ser como en cuanto a su noción, mientras que, si se trata de formas generales, se mudan sólo en cuanto a su ser, pero no en cuanto a su noción. Por ejemplo, si un cuerpo rojo se muda en blanco, la forma especial “rojez” ciertamente se muda, tanto en su ser como en su noción, en otra forma especial, la “blancura”; mas, por su parte, en esa misma mutación, la forma general “color”, si bien se muda en cuanto a su ser, no se muda en cuanto a su noción, pues tan color es el rojo como el blanco.

Pues bien, supuestas esas distinciones, lo primero que hay que decir es que la verdad primera, como medida extrínseca que es de toda verdad creada, no se muda en modo alguno, es completamente inmutable, por mucho que muden dichas verdades creadas.

Y respecto de éstas, como ya sabemos, puede tratarse, bien de la verdad de las cosas, bien de la verdad de los intelectos creados. Y tratándose de la verdad de las cosas, si se la considera esencialmente, o sea, según su adecuación al Intelecto divino, podrá ciertamente mudarse en otra verdad, pero nunca en falsedad, ya que la verdad es una forma máximamente general, y, respecto del Intelecto divino, cualquier ente (o incluso cualquier privación) siempre será conocido con verdad. En cambio, si a la verdad de las cosas se la considera accidentalmente, es decir, según su comparación al intelecto humano, unas veces se dará la mutación de verdad en false-

dad, y otras, de una verdad en otra verdad. Y esto último también se puede decir de la verdad de los intelectos humanos según su comparación con las cosas, que unas veces se mudará en falsedad, y otras veces, de una verdad en otra.

Todo esto resulta patente cuando se considera que, para que se mantenga inmutada la adecuación en que la verdad consiste, la condición es que se mantengan también inmutados los dos extremos de la misma, a saber, la cosa y el juicio del intelecto. Y si esos dos extremos cambian de igual manera, se tendrá entonces otra verdad, pero verdad también. Mientras que, si partiendo de la verdad, cambia la cosa sin que cambie el juicio del intelecto, o cambia el juicio intelectual sin que cambie la cosa, o si, finalmente, cambian los dos –la cosa y el juicio del intelecto–, pero de distinta manera, entonces habrá una mutación de verdad en falsedad.

“Y así queda claro qué verdad se muda y cuál no se muda”.

Y vayamos ahora al texto 26, que es también más sencillo. En él se insiste en que la verdad propiamente dicha es la verdad del intelecto, y que, por tanto, la inmutabilidad o no de la verdad hay que buscarla ahí, en la verdad del intelecto. Pues bien, esa verdad del intelecto consiste en la conformidad del mismo con las cosas entendidas, y, por consiguiente, el cambio en la misma verdad puede ocurrir, o bien porque cambie la cosa sin que cambie el intelecto, o bien porque cambie el intelecto sin que cambie la cosa. “Así, por parte del intelecto, varía la verdad cuando, sin haber cambiado la cosa, cambia, sin embargo, el juicio que alguien haya formado sobre ella; y, por parte de la cosa, varía la verdad cuando cambia realmente la cosa, sin que cambie empero el juicio que sobre ella alguien había formado. Y en los dos casos se trata de un cambio de verdad en falsedad”.

Ahora bien, existe un intelecto en el que no cabe cambio alguno en su juicio, ni tampoco la posibilidad de que alguna cosa escape a su penetrante mirada. Y ese intelecto es precisamente el de Dios. Luego la verdad del Intelecto divino es completamente inmutable. En cuanto a las cosas mismas será ciertamente posible que ellas cambien, pero sin que cambie por esto la verdad del Intelecto divino, que siendo, como ciertamente lo es, una y eterna, abarca simultáneamente a todas las cosas y a todas sus mutaciones.



En cambio, la verdad de nuestro intelecto es mudable, no sólo porque pasa muchas veces de una verdad a otra, sino porque también puede pasar de la verdad a la falsedad.

### **9. La causa de la verdad**

La pregunta que se formula en el único texto de esta Sección, el 27, es la siguiente: si toda verdad “procede” de la verdad primera; y, por el contexto, se echa de ver que lo que se anda buscando es precisamente “la causa eficiente primera” de toda verdad creada. Se ventila, pues, una cuestión distinta de la planteada en los textos de la Sección IV, pues allí se trataba de buscar “el primer analogado” de la verdad, sin descender a otras especificaciones, y, en todo caso, la única “causalidad” que parecía atribuirse a ese primer analogado no era más que “la formal extrínseca”, o “ejemplar”.

Por lo demás, esta nueva cuestión viene urgida por la dificultad de explicar la “realidad” de ciertas verdades creadas, concretamente aquellas que versan sobre las negaciones y privaciones, y, en general, sobre los objetos “puros”, es decir, “irreales”. Porque si la “cosa”, que es término esencial, junto con el “intelecto”, en la definición de la verdad, puede, en algunos casos, no ser “real”, ¿cómo es posible seguir manteniendo que, en dicha definición, el término “cosa” se toma como sinónimo de “ente”, o más en concreto, de “ente tomado como nombre”?

De aquí que, desde el primer momento, se plantee claramente la dificultad. La verdad de las cosas consiste en la misma entidad de ellas, en cuanto fundamento de una doble relación: primero, de una relación irreal de adecuación respecto del intelecto que la conoce, y segundo, de una relación real de imitación respecto del intelecto que la produce. Pero ¿qué pasa entonces cuando atribuimos también la verdad, no a cosas o entidades reales, sino precisamente a ausencias o faltas de entidad?

Reproduzcamos dos párrafos de ese texto, de una gran precisión. “La cosa que existe fuera de la mente (la cosa real) imita por su forma (por su esencia) el arte del Intelecto divino (alguna idea divina), y por su forma es también capaz de causar (al menos parcialmente) en nuestro intelecto una verdadera aprehensión de sí

misma. Por otra parte, es también por su forma por lo que cada cosa tiene ser (es un ente). Luego la verdad de las cosas extramentalmente existentes incluye en su noción la entidad de dichas cosas, y añade a ella una relación de adecuación al intelecto humano (al que miden) y al divino (por el que son medidas). Pero las negaciones o las privaciones, que se dan también fuera de la mente, no tienen forma alguna (alguna entidad positiva) por la cual imiten el ejemplar del arte divino, o causen el conocimiento de ellas en el intelecto humano, sino que su adecuación al intelecto (no depende de ninguna entidad real de las mismas cosas, pues se trata de ausencias o faltas de entidad), sino que depende del solo intelecto, que aprehende las nociones de ellas”.

Y continúa el texto: “Y así resulta claro que cuando se dice “verdadera piedra” o “verdadera ceguera”, la verdad no significa lo mismo en los dos casos; pues la verdad dicha de la piedra encierra en su noción la entidad de la piedra, y añade, además, una relación al intelecto, relación que está fundada en la misma piedra, pues algo tiene ésta en virtud de lo cual puede referirse al intelecto; pero la verdad dicha de la ceguera no incluye en sí misma la privación en que consiste la ceguera (pues no es entidad alguna positiva, sino una negación o falta de entidad), sino solamente la relación de la ceguera al intelecto, y esta relación (enteramente irreal o de razón) no tiene en la ceguera fundamento alguno, ya que la ceguera no se adecua al intelecto por algo positivo que en sí tenga”.

Conclusión: la verdad de las cosas reales comprende, ya la entidad de dichas cosas, ya la relación de ellas al intelecto, sea humano, sea divino; pero la verdad de las negaciones o las privaciones (en general, de todo lo irreal), como no se apoya en alguna entidad de las mismas cosas, sólo consiste en una relación al intelecto humano (relación sin fundamento en la entidad de las cosas, y por ello simplemente “ideada” por el propio intelecto). Mas, por su parte, la verdad del intelecto siempre es algo real en él, y precisamente como adecuación (no sólo tenida, sino también conocida), ya a las cosas reales mismas, ya a las mismas negaciones o privaciones. De donde la verdad de las cosas reales entraña siempre algo real en dichas cosas, a saber, su entidad, mientras que la verdad de lo irreal no entraña, como es obvio, algo real en las cosas, pero sí algo real en el intelecto que la conoce, y eso real es la perfección del propio intelecto, su bien.

Pero todo lo real tiene por causa última a Dios. Por consiguiente, la verdad de las cosas, su entidad, tiene por causa última a Dios, y la verdad del intelecto humano, su bien, también tiene a Dios por causa última. Luego toda verdad creada procede en último término de Dios.

Por lo demás, es claro que la causa de que aquí se trata es justamente la eficiente, o sea, aquella a la que se le asigna el cometido de poner en la realidad a sus efectos. Y de esto se trata en los dos casos examinados, a saber, la verdad de las cosas, que es, considerada en su fundamento, la entidad real de las mismas, y la verdad del intelecto, que es también siempre algo real, pues se trata de la perfección o el bien de un sujeto real, el intelecto, y en tanto que lleva a cabo una actividad real, el conocer.

#### **10. La verdad del conocimiento sensitivo**

Lo que se pregunta en el último texto aquí seleccionado, o sea, el 28, es lo siguiente: si la verdad se encuentra en el conocimiento sensitivo; cuestión, desde luego, de indudable interés. Sin embargo, mayor es todavía el interés de este texto por otro motivo, porque en la resolución de aquel asunto, se desarrolla, mejor que en ningún otro lugar, un punto importantísimo de la doctrina tomista de la verdad, el de la reflexión implicada en el juicio intelectual, que hace posible el conocimiento mismo de la verdad.

La tesis general que se va a defender aquí es que la verdad se encuentra en los dos géneros de conocimiento que hay en nosotros, a saber, en el sensitivo y en el intelectual, pero no de la misma manera. Pues en el conocimiento sensitivo se encuentra la verdad como solamente tenida, y no como conocida, mientras que en el conocimiento intelectual no sólo se posee la verdad, sino que también se la conoce.

Pero se puede precisar todavía un poco más. La verdad del conocimiento sensitivo se parece, por un lado, a la verdad de las cosas, y por otro, a la verdad de la simple aprehensión intelectual. Lo común a las tres es que se trata de una verdad simplemente tenida, pero no conocida; y las diferencias más notables son éstas: a) la verdad de las cosas es solamente “fundamento” de la verdad, pero

no propiamente verdad; b) la verdad del conocimiento sensitivo es ya la verdad de un conocimiento, aunque de muy bajo nivel, y c) la verdad de la simple aprehensión intelectual es la verdad de un conocimiento del más alto rango, pero sólo incoado, y que no ha llegado todavía a su culminación.

Por ello, siendo ya la verdad del conocimiento sensitivo la peculiar de todo conocimiento, o sea, la adecuación entre lo alcanzado de inmediato en un acto de conocer y la realidad misma extramental, se puede decir que aquí, en el conocimiento sensitivo, se da, sin duda, la verdad propiamente dicha; pero una verdad solamente tenida, y no conocida; más aún, imposible de conocer en ese plano.

En el conocimiento intelectual, en cambio, y precisamente en el acto del juicio, se da la verdad en su sentido más propio y pleno: una verdad (adecuación de lo inmediatamente entendido con la realidad extramental), que no solamente es poseída, sino además conocida. Pero esto último ¿cómo es posible?

Tomás de Aquino contesta a esa pregunta señalando que dicha posibilidad estriba en la capacidad que tiene el intelecto de reflejarse sobre sí mismo. El intelecto, en efecto, no sólo es apto para conocer las esencias de las cosas distintas de él, sino que puede también conocer sus propios actos, y no sólo la existencia de tales actos, sino también la esencia o naturaleza de los mismos, y, por último, es asimismo capaz de conocer la esencia o naturaleza de él mismo, de ese principio activo o facultad cognoscitiva que es él mismo. En suma, que el intelecto es capaz de retornar o volver completamente sobre sí mismo: primero, conoce una cosa cualquiera; después, conoce que conoce; después, conoce la naturaleza de ese conocer suyo, y finalmente conoce su propia naturaleza. Y así es como conoce la verdad. Pero naturalmente que esto requiere una explicación.

En efecto, como ya vimos más atrás, conocer la verdad supone conocer la adecuación entre lo entendido (la concepción formada por el intelecto) y la cosa extramental. Mas conocer dicha adecuación implica asimismo conocer simultáneamente los dos extremos de ella; lo que ocurre, desde luego, en el juicio, como quedó puesto de relieve anteriormente; pues no podríamos llevar a cabo en serio un acto de juzgar si no tuviéramos el convencimiento de que la identidad mental que afirmamos entre el sujeto y el predicado del

juicio coincide o se adecúa con la identidad real de lo significado por el sujeto y lo significado por el predicado. O en el caso del juicio negativo, no nos constase igualmente que la no identidad mental se corresponde con la no identidad real.

Volviendo al juicio afirmativo, (y excluyendo, por ahora, el juicio tautológico), es evidente que, por sí mismos, no se pueden identificar el sujeto y el predicado de tal juicio, ni como palabras, ni como nociones. Por ejemplo, en el juicio “el hombre es libre” es patente que ni las palabras “hombre” y “libre” se identifican, ni se identifican tampoco las nociones significadas por dichas palabras. Por consiguiente, si las identificamos, y no caprichosamente, sino en serio, es porque nos consta que en la realidad se hallan ciertamente identificadas, o mejor, forman una identidad los dos aspectos reales expresados por ellas. Y esa constancia no puede provenir más que del conocimiento de la adecuación entre lo entendido por nosotros y la realidad misma.

Pues bien, suponiendo todo esto, Santo Tomás aclara que es en la reflexión que todo juicio comporta donde se logra el conocimiento de esa adecuación. Así escribe: “la verdad es conocida por el intelecto en tanto que él refleja sobre su propio acto (o sea, su propio juicio), y no sólo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su adecuación a la cosa, adecuación que no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del mismo acto, y, por su parte, esta última tampoco puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el mismo intelecto, a cuya naturaleza le compete el conformarse con las cosas”. Es un texto muy denso y difícil, que es necesario desentrañar.

Vamos por partes. Es indudable que nuestro intelecto emite juicios en los que asevera que las cosas son tal como él las juzga, ya sea afirmando, ya sea negando. Mas, para emitir en serio tales juicios, es necesario que los conozca, y no sólo que los conozca en cuanto a su existencia, o sea, que sepa que se dan en él o que existen en él dichos juicios, sino también en cuanto a su esencia, es decir, que conozca su contenido concreto (el expresado por éste o el otro enunciado). Este contenido es, en efecto, el que se adecúa o no con la realidad, y, por consiguiente, sólo conociendo tal contenido se puede conocer su adecuación con la realidad. Pero llegado a este punto, ¿cómo comparar ese enunciado con la realidad, y cómo saber si hay un acuerdo? Sólo hay dos piedras de toque para

ello: la experiencia y la evidencia; la “experiencia” si se trata de juicios singulares de presente, cuyo sujeto tiene que ser dado en una percepción sensible o intelectual; y la “evidencia” (tanto inmediata como mediata) si se trata de juicios universales, que, por serlo, son también intemporales. Sin embargo, profundizando algo más, esas dos piedras de toque, esos dos criterios de verdad, se reducen a una sola exigencia omnicomprendiva: la veracidad de las potencias cognoscitivas, o sea, que todas nuestras potencias cognoscitivas están esencialmente ordenadas a captar con verdad sus respectivos objetos propios, y que acerca de ellos no pueden fallar.

Por lo demás, esa exigencia de veracidad se refiere en último término, y del modo más radical, al intelecto, porque el intelecto es como el tribunal de última instancia, ante el cual debe dilucidarse cualquier conflicto que puedan plantear las otras facultades. Además, en sentido propio, sólo el intelecto es capaz de conocer la verdad, porque sólo él es capaz de conocer las esencias de las cosas. De aquí que Tomás de Aquino haya puesto como la condición más radical para el conocimiento de la verdad, de cualquier verdad, que se conozca, con plena convicción, que corresponde a la naturaleza del intelecto el adecuarse con las cosas (*in cuius natura est ut rebus conformetur*). En suma, que el conocimiento de la verdad sólo es posible si damos por sabido, con plena convicción, que nuestro intelecto está esencialmente ordenado a conocer la verdad.

Y ahora sólo queda por decir que esa reflexión, inherente a todo juicio intelectual, que permite conocer la verdad en cada caso, y cuyo último estadio es nada menos que el conocimiento de “la naturaleza del propio intelecto” (su veracidad esencial), es, sin duda, una reflexión implícita, no explícita. Podría incluso decirse que se trata de un “conocimiento habitual” (el mismo “hábito de los primeros principios”), que se actualiza tantas cuantas veces haga falta, pero que no es objeto de una contemplación explícita y detenida de sus contenidos más que en muy raras ocasiones.

Después de todas estas consideraciones, volvemos ahora al conocimiento sensitivo para decir que en él puede darse, y se da de hecho, la verdad (en ese sentido menos propio, antes señalado), pero una verdad que es solamente tenida y no conocida. Y esto es así porque, si bien es cierto que algún sentido (concretamente el “sensorio común”) es capaz de conocer los actos de los otros sentidos, es, sin embargo, incapaz de conocer la esencia de esos actos, e

incapaz también de conocer la esencia de las facultades de que proceden. En suma, que ningún sentido es capaz de conocer, ni de modo explícito, ni siquiera implícito, que él está esencialmente ordenado a captar con verdad su objeto propio. Y sin ese conocimiento, es completamente imposible al sentido conocer la verdad que pueda llegar a poseer.

### **11. La definición de la falsedad**

Así como respecto a la Verdad comenzamos con su definición, otro tanto hemos de hacer por lo que se refiere a la Falsedad. Pero la mejor definición de lo que se nos presenta como opuesto a la verdad, es precisamente determinar qué tipo de oposición es ésta, y tal es el procedimiento utilizado por Santo Tomás en el texto 27.

Sabido es que la oposición propiamente dicha es triple, a saber, la contradicción, la privación y la contrariedad. La relación, que también se suele enumerar entre las oposiciones, no es propiamente una oposición, ya que sus términos no se excluyen, sino que más bien se exigen y complementan mutuamente.

Pues bien, la oposición contradictoria es la que hay entre el sí y el no, o mejor, entre el ser y el no ser, que no tienen nada de común, ni toleran un término medio.

La oposición privativa, por su parte, es la que se da entre el tener y el no tener. Tampoco entre esos dos términos hay un medio, pero sí que hay un sujeto único y común, pues el no tener (la privación) exige un sujeto de suyo apto para tener eso que no tiene, y no solamente “es apto”, sino que está “naturalmente ordenado” a tener la perfección de la que, en ocasiones, está privado.

Finalmente la contrariedad, no solamente exige un sujeto único y común, al que se refieren siempre los términos contrarios, sino que exige también que dichos términos pertenezcan al mismo género. Como sucede, por ejemplo, entre el vicio y la virtud, que son contrarios, porque además de tener un mismo sujeto (el ser humano en este caso), tienen también el mismo género, a saber, el hábito operativo.

Dicho todo lo anterior, puede surgir alguna duda acerca de qué oposición es la que hay entre la verdad y la falsedad. Pues sí, por

ejemplo, tomamos como punto de referencia “la verdad de las cosas”, que absolutamente hablando se identifica con el ente en tanto que adecuado al Intelecto divino, entonces la falsedad sería la nada, puesto que, por relación a Dios, no hay cosa alguna que sea falsa. Y en este caso la oposición entre la verdad y la falsedad, sería como la del ser y la nada, es decir, oposición contradictoria.

Mas si a la hora de dilucidar la definición más correcta de la verdad, no nos hemos fijado en la verdad de las cosas, ni en la verdad de las palabras, sino que hemos atendido a la verdad del intelecto, que es el primer analogado de la verdad, o la verdad más propiamente dicha, a saber “la adecuación de lo entendido con la realidad”; así, ahora que pretendemos dar la definición más correcta de la falsedad, no debemos atender a la posible falsedad de las cosas y de las palabras, o incluso a la falsedad de los sentidos, sino precisamente a la falsedad del intelecto, que debe ser definida como “el desacuerdo entre lo entendido y la realidad”. Tal es, en efecto, la falsedad que directamente se opone a la verdad del intelecto.

Pero entonces la verdadera oposición entre la verdad propiamente dicha y la falsedad, propiamente dicha también, es la oposición “contraria” y no la contradictoria, ni la privativa.

No la contradictoria, porque la verdad del intelecto está en el intelecto, y más concretamente en el acto del juicio, o sea, consiste en un acto de juzgar, e igualmente ocurre con la falsedad del intelecto, que también se da en el intelecto y consiste en un juicio del mismo. Y es claro que el juicio verdadero y el juicio falso son los dos juicios, es decir, pertenecen al mismo género, y además tienen el mismo sujeto, que es el intelecto, o sea, la facultad de entender. Por donde queda claro que dicha verdad y dicha falsedad no se oponen contradictoriamente, como el sí y el no, o como el ser y el no ser.

Tampoco se puede decir que la oposición de la verdad del intelecto y la falsedad del intelecto sea una oposición simplemente privativa. Es cierto que se encuentran en el mismo sujeto, pues se trata de dos juicios que, no simultáneamente, lo que sería imposible, pero sí alternativamente son verdadero el uno y falso el otro. Pero estar en el mismo sujeto es algo común a la privación y a la contrariedad. Lo que las distingue es que esta última cumple también el requisito de que sus dos términos son del mismo género. En



cambio, en la privación, los dos términos son el tener y el no tener, y por consiguiente no pueden pertenecer al mismo género.

No estará de más, para terminar de perfilar la definición de la falsedad, decir también que, en cierto modo, como veremos más adelante, la falsedad también se da en el conocimiento sensitivo, y no propiamente en su simple aprehensión, sino en el juicio que son también capaces de formular. Pero siempre habrá esta diferencia fundamental, que los sentidos, así como pueden tener un conocimiento verdadero, también pueden tener un conocimiento falso; pero dicho conocimiento (sea verdadero o falso) simplemente lo tienen, mas no lo conocen; y en cambio el intelecto, así como tiene la verdad y además la conoce, en el acto del juicio, asimismo, por lo que se refiere a la falsedad, la tiene y la conoce.

## **12. La falsedad en las cosas, en los sentidos y en el intelecto**

### a) *La falsedad en las cosas*

Esta cuestión de la falsedad de las cosas es planteada y resuelta por el Doctor Angélico, principalmente, en los textos 28 (de *Sobre la verdad*) y 29 (de la *Suma teológica*). El contenido de ellos es casi idéntico, aunque el primero es algo más extenso que el segundo. Trataremos de resumirlos.

Así como la verdad no se encuentra en las cosas en sentido propio y formal, y se atribuye a ellas por su relación con el intelecto, así la falsedad tampoco se encuentra en las cosas propiamente, sino sólo por relación al intelecto falso.

En efecto, la falsedad, como contraria que es a la verdad, según hemos visto, debe ser definida como la inadecuación de la cosa y el intelecto. Pero el intelecto, por respecto al cual se toma la comparación con la cosa en la definición de la verdad, puede ser el intelecto humano y el intelecto divino. Pues bien, por relación al intelecto divino ninguna cosa puede estar en desacuerdo o disconformidad. La adecuación aquí está siempre asegurada, pues si se trata de una cosa positiva, el intelecto divino no solamente la conoce, sino que además la mide y causa; y si se trata de una negación o de un defecto, si bien el intelecto divino no los causa, por lo menos

los conoce como son, con plena verdad. Respecto al intelecto divino, por tanto, toda cosa está siempre de acuerdo con él, toda cosa es verdadera.

En este punto encontramos una pequeña variación en el texto 29 respecto del 28, y es la siguiente: en el texto 29, en un principio, no se considera más que la relación de causalidad del intelecto divino sobre las cosas. Y así escribe Santo Tomás: “en las cosas que dependen de Dios ninguna puede llamarse falsa por relación al intelecto divino, ya que todo lo que acontece en tales cosas procede de la ordenación del divino intelecto. Sin embargo, hay una excepción a esto y se da en los agentes libres, en cuyo poder está el apartarse voluntariamente de las ordenaciones del divino intelecto, en lo cual consiste el mal de pena; y así los pecados son llamados en la *Escritura* ‘falsedades’ y ‘mentiras’”.

Pero la solución al problema es la misma que se había dado en el otro texto, al considerar no solamente la relación de causalidad, de las cosas a Dios, sino también la de conocimiento por el intelecto divino. Es decir, todas las cosas positivas son conocidas y también causadas por el intelecto divino; mientras que las negaciones, las privaciones, los defectos, etc. no son causados por Dios, sino simplemente conocidos por El. Y en esas privaciones y defectos están contenidos los pecados propiamente dichos.

Mas la conclusión es distinta cuando las cosas se comparan respecto al intelecto humano, y no al divino. Porque, como hemos visto, las cosas se comparan al intelecto divino, no sólo como lo conocido al cognoscente, sino también como lo medido a la medida; en cambio, respecto al intelecto humano, la cosa que se compara también como lo conocido al cognoscente, se compara además como la medida a lo por ella medido. En efecto, la ciencia de nuestro intelecto es causada por las cosas, y ella no causa a las cosas naturales, sino sólo a las artificiales. Y como quiera que en nuestro intelecto se encuentran a veces juicios falsos o inadecuados a la realidad, por eso las cosas que causan tales juicios falsos y en la medida en que los causan pueden decirse también falsas.

Que las cosas puedan causar o dar ocasión a juicios falsos se explica porque ellas no actúan sobre nuestro intelecto de un modo inmediato, sino que actúan primero en los sentidos y a través de las cualidades sensibles, y es de la representación sensible presente a los sentidos de donde toma el intelecto los datos que le llevan al

conocimiento de la cosa misma o de la esencia de la cosa. Pero ocurre a veces que cosas esencialmente distintas presentan un aspecto o una apariencia sensible semejante. Entonces el intelecto, apoyándose en esa apariencia o en la representación sensible que ella causa, es inducido a tomar una cosa por otra, y a juzgar falsamente. Y por ello a la cosa que ha sido ocasión de ese juicio falso se le llama falsa, por denominación derivada de la falsedad del intelecto, pero con fundamento real.

Sin embargo, se trata de una denominación enteramente relativa. Ninguna cosa es falsa absolutamente hablando, no sólo porque según la comparación al intelecto divino jamás puede estar en desacuerdo con él, sino porque incluso por comparación al intelecto humano nunca es causa necesaria de la falsedad. La falsedad, como diremos después, no se encuentra en la simple aprehensión del intelecto, sino sólo en el juicio. Pero cuando el intelecto juzga no es pasivo frente a las cosas, sino más bien activo. Por eso la cosa podrá ser ocasión de que el intelecto se engañe, pero no causa en sentido propio, y así ninguna cosa es falsa en absoluto, sino sólo relativamente.

Por otro lado tampoco se dice falsa a una cosa por el hecho de ser ocasión de un juicio falso, sino cuando para la mayoría de los hombres y en la mayor parte de las veces es ocasión de engaño, o sea, cuando hay realmente en esa cosa una ocultación de su verdadera naturaleza bajo apariencias engañosas, cuando la cosa está de tal manera dispuesta que aparece como no es. Y esto no obstante, el error puede ser evitado siempre, bien suspendiendo el juicio, bien examinando más atentamente la cosa.

b) *La falsedad en el conocimiento sensitivo*

Para conocer adecuadamente el pensamiento de Santo Tomás sobre esta cuestión tenemos, como más completos y centrados, los textos 30 y 31, aunque el texto 30 sea más extenso y mejor desarrollado que el 31. En el fondo la explicación es la misma en ambos textos, por lo que resulta realmente indiferente apoyarse en uno o en otro. Aquí, sin embargo, vamos a seguir más de cerca el texto 30.

Cuando se trata de desarrollar con orden la cuestión aquí planteada, de la falsedad en los sentidos, hay que comenzar reparando en la peculiar situación en que el conocimiento sensitivo se encuentra respecto del conocimiento intelectual. El conocimiento humano culmina en el juicio del intelecto, pero se inicia en las cosas mismas, y se continúa por el conocimiento sensitivo, externo e interno, y por la simple aprehensión del intelecto. Por esta razón el conocimiento sensitivo es algo intermedio entre las cosas y el conocimiento intelectual. Pero es propio de lo intermedio el participar de la naturaleza de los dos extremos entre los que está colocado, y así, como dice Santo Tomás, “el sentido, comparado con las cosas, es como un intelecto, y comparado con el intelecto, es como una cosa”. Por lo cual la verdad y la falsedad se encuentran en el conocimiento sensitivo de dos maneras:

Primera, por comparación al intelecto. Según esta comparación, el sentido nos aparece como una cierta cosa, y así realiza la verdad o la falsedad como lo hacen las cosas en comparación con el intelecto humano. De suerte que diremos verdadero al conocimiento sensitivo cuando cause o sea capaz de causar un juicio verdadero del intelecto, y le llamaremos falso cuando cause o dé ocasión a un juicio falso del mismo intelecto.

En segundo lugar, por comparación con las cosas. Con arreglo a esta comparación, el sentido es como un cierto intelecto, esto es, una facultad de conocer, y así puede acomodarse o no a las cosas que trata de conocer. Si la aprehensión o el juicio del sentido se acomoda a las cosas habrá verdad en el conocimiento sensitivo (bien que una verdad simplemente tenida y no conocida, pero si no hay acuerdo entre lo que el sentido aprehende o juzga y las cosas mismas, entonces habrá falsedad en dicho conocimiento).

Pues bien, volviendo a la primera consideración del conocimiento sensitivo, todavía podemos considerar a éste, bien como una cosa absoluta, bien como una representación o signo de otra cosa, a saber, de la cosa por él conocida. Y considerado como una cosa en sí mismo, no puede haber falsedad en el conocimiento sensitivo comparado con el intelecto, pues este conocimiento se presenta siempre tal como es, al propio intelecto: el sentido se muestra infaliblemente al intelecto según su disposición. Pero si se considera al conocimiento sensitivo en cuanto es representativo o indicativo de las cosas exteriores, entonces sí que puede haber

falsedad en él comparado con el intelecto, pues puede representar esas cosas de manera distinta a como son y causar así un juicio intelectual falso, aunque nunca de modo necesario, porque así como el intelecto cuando juzga es independiente de las cosas, también lo es respecto del conocimiento sensitivo, que es para él como una cierta cosa. En resumen, el sentido comparado con el intelecto siempre testimonia la verdad de su propia disposición, pero no siempre testimonia la verdad de las cosas o de la disposición de las cosas.

Si volvemos ahora a la otra consideración del conocimiento sensitivo, o sea, a su comparación con las cosas, hallaremos que la verdad y la falsedad se encuentran en él de un modo semejante a como se encuentran en el intelecto. Porque así como en el intelecto no se encuentra la verdad formalmente hablando más que en el juicio, pero no en la simple aprehensión, así también, y con arreglo a su propio modo de conocer, el sentido no es verdadero o falso, propiamente hablando, más que cuando juzga; la pura aprehensión sensitiva sólo se puede decir verdadera o falsa en orden al juicio del sentido.

Pero todavía hay que considerar aquí que el juicio del sentido resulta de un modo natural en unos casos, mientras que en otros viene precedido de cierta inquisición o colación. El juicio del sentido sigue naturalmente a la aprehensión sensitiva de los sensibles propios, pero no es natural en la aprehensión de los sensibles comunes e indirectos. Y como lo que es natural no falla en su propósito a no ser que sea impedido, por eso el juicio del sentido acerca de los sensibles propios (por ejemplo, de la vista respecto del color, o del oído respecto del sonido) es siempre verdadero o acomodado a la realidad, a no ser que sea impedido por algún defecto intrínseco del órgano sensorial, o por un obstáculo extrínseco interpuesto entre el sensible y el órgano. En cambio, acerca de los sensibles comunes e indirectos (por ejemplo, de la vista respecto al tamaño o respecto a la esencia del objeto visto), puede haber error en los sentidos, ya que el juicio de éstos está mediatizado por una serie de comparaciones y tanteos, que se deben principalmente a la facultad cogitativa.

En general se puede decir que los sentidos externos no caen en el error cuando juzgan de sus propios objetos, siempre que su juicio no se vea impedido u obstaculizado; pero los sentidos internos, al menos la imaginación y la memoria, que versan sobre objetos

ausentes, están con frecuencia expuestos al engaño, si toman por presente lo ausente.

c) *La falsedad en el intelecto*

Para dilucidar esta última cuestión seguiremos apoyados en los dos textos a ella dedicados, el 32 y el 33. Contienen todo lo esencial y también repiten las ideas más necesarias y los argumentos más eficaces.

En primer lugar, Santo Tomás trata de fijar el sentido de la palabra “*intellectus*”, para lo cual echa mano de una etimología, sin duda falsa, según la cual “*intellectus*” vendría de “*intus-legere*” (leer en lo interior). La etimología verdadera parece ser ésta: “*intelligere*” viene de “*inter-elegere*” (seleccionar o elegir entre, y por eso discernir y entender). Pero la etimología es lo de menos, pues ciertamente “entender” significa llegar a la esencia de las cosas, separándolas o discerniéndolas de lo que es accidental y adventicio. De modo que es verdad que “el sentido y la imaginación sólo conocen los accidentes externos, y únicamente el intelecto llega hasta la esencia de las cosas”.

Esto, por lo demás no significa que el intelecto conozca perfectamente las esencias de las cosas; que llegue hasta ellas no quiere decir que las penetre enteramente. Santo Tomás mismo ha escrito en otro lugar: “Como el sentido, donde comienza nuestro conocimiento, versa sobre los accidentes exteriores, que son sensibles por sí, por eso nuestro intelecto apenas puede llegar a través de tales accidentes a un conocimiento perfecto de la naturaleza inferior, incluso de aquellas cosas cuyos accidentes son perfectamente captados por el sentido”<sup>1</sup>.

Lo que se quiere decir cuando afirmamos que el objeto propio del intelecto es la esencia no es ni más ni menos que esto: que el intelecto no se para ni se contenta con la aprehensión de lo exterior o apariencial, sino que llega más allá, que cala más hondo, que toca o alcanza al fundamento de las apariencias externas de las cosas, y lo alcanza mejor o peor, pero lo alcanza. Esto se confirma con el

---

<sup>1</sup> *IV Contra Gentes*, cap. 1

hecho, por todos comprobado, de que, cuando un hombre es más inteligente, más fácilmente y de modo más rápido llega al meollo o entraña de cualquier asunto de que se trate. Las personas romas o de cortas luces se pierden en la maraña de los muchos datos de un problema complejo, o tal vez se paran en los detalles de menos importancia, pero no calan en lo verdaderamente nuclear; en cambio, los hombres geniales, aun en medio del más abigarrado complejo de datos, son capaces de encontrar de golpe el fundamento de todo, de ir derechamente a la raíz. Esto es lo propio del ser inteligente, y por lo mismo del intelecto en cuanto tal: calar en la esencia o en el núcleo central de cada cosa. Aunque naturalmente en esto hay grados, pues no todos los intelectos son igualmente perfectos.

Por lo demás, el nombre de “intelecto”, tomado en su sentido originario o en su sentido más estricto y propio, se refiere precisamente a esa captación súbita y natural de las esencias, y no a la ulterior tarea de combinación u ordenación de las esencias previamente aprehendidas. Para designar esta otra función del intelecto tenemos la palabra “razón”. Así escribe también Santo Tomás: “El intelecto se refiere al conocimiento simple y absoluto, pues decimos que alguien entiende cuando, por así decir, lee la verdad interiormente en la esencia de las cosas. En cambio, la razón se refiere al discurso por el que el alma humana llega al conocimiento de una cosa partiendo del conocimiento de otra”<sup>2</sup>.

Por consiguiente el término “intelecto”, tomado en su sentido estricto, se extiende también a aquellos conocimientos intelectuales que, sin ser simples aprehensiones, sino juicios, se llevan a cabo de manera súbita y sin rodeos, de un modo asimismo natural, como ocurre con los primeros principios, y así también al hábito de los dichos primeros principios se les llama “intelecto” (*intellectus principiorum*).

Pues bien, en el intelecto estrictamente tomado no puede encontrarse la falsedad. Porque nadie se equivoca acerca de lo que entiende, sino que el error sólo puede deslizarse acerca de lo que accidentalmente se une a lo entendido, es decir, a la esencia. A no ser que en la misma aprehensión de la esencia se infiltre algo ex-

---

<sup>2</sup> *De Veritate*, q. 15, a.1.

traño a ella como una composición o división subrepticia, en tanto que la aprehensión se ordena al juicio.

Si la esencia es el objeto propio del intelecto, no puede haber error alguno en la simple aprehensión o captación de aquélla, por lo menos *per se* o directamente; como tampoco la puede haber en los sentidos acerca de sus objetos propios. En esta captación de las esencias cabe sólo el error *per accidens* o indirectamente, o sea, en cuanto la simple aprehensión entraña algo que no es propio de ella, sino del juicio, a saber, una composición de varias esencias incompatibles entre sí, por ejemplo “círculo cuadrado”, pues esto ya implica un juicio. Por consiguiente, cuando se trate de esencias simples, ni indirectamente podrá infiltrarse el error; podrá ocurrir empero que no se conozca bien la esencia, que se tenga un conocimiento imperfecto de ella.

Otro caso en el que no puede deslizarse el error es en los primeros principios del intelecto. Y entendemos aquí por primeros los que están en la base de todos los demás juicios: aquellos que están implicados en todo juicio. Porque así como en toda noción se hallan implicadas ciertas nociones básicas, como el ente, la cosa, el algo, el uno, etc., así también en todo juicio hay implícitamente contenidos ciertos juicios primarios y fundamentales, que se conocen con el nombre de primeros principios, como el de contradicción, el de identidad, el de la aptitud de la mente para conocer la verdad o el de el testimonio infalible de la conciencia.

Que en dichos primeros principios no puede haber falsedad alguna se echa de ver considerando que ellos están en la base de todo otro juicio, están implicados en todo juicio; pero siendo esto así, si esos primeros principios fueran falsos, serían falsos todos los demás juicios, y así no habrá verdad alguna. Lo que es un absurdo, porque si no existe la verdad es entonces verdad que la verdad no existe, y por consiguiente, existe la verdad.

Por lo demás, la posesión de la verdad absoluta o sin posible mezcla de error por parte de nuestro intelecto no se confina o reduce a esos pocos principios o a esos principios fundamentales y básicos. “Si se toma el intelecto –escribe Santo Tomás– en un sentido lato, en cuanto se extiende a todas las operaciones del mismo, entonces comprende la opinión y el raciocinio; y así puede haber falsedad en el intelecto; *pero nunca si se hace una recta resolución hasta los primeros principios*”. O sea, que si un determinado juicio



se enlaza necesariamente con los primeros juicios goza entonces de la misma firmeza y de la misma inquebrantable verdad que éstos poseen, y así se ensanchan o amplían constantemente los límites de la verdad de nuestro intelecto. Esta es la obra del raciocinio humano, cuando procede rectamente según la leyes de la Lógica.



## I

### DEFINICIÓN DE LA VERDAD

#### 1. *Sobre la Verdad*, cuestión 1, artículo 1

PARECE QUE lo verdadero es exactamente lo mismo que el ente.

1. En efecto. Dice San Agustín, en el libro de *Los Soliloquios*<sup>1</sup>, que “verdadero es aquello que es”. Pero “aquello que es” es lo mismo que el ente. Luego lo verdadero significa exactamente lo mismo que el ente.

2. Se puede replicar a esto que lo verdadero y el ente son ciertamente lo mismo en la realidad, pero difieren conceptualmente. Mas, por el contrario, el concepto de una cosa cualquiera es lo que se expresa en su definición. Pero “aquello que es” es la definición que da San Agustín de lo verdadero, después de haber rechazado otras definiciones. Luego, como el ente y lo verdadero convienen en ser “aquello que es”, parece que son lo mismo incluso conceptualmente.

3. Además, las cosas que son conceptualmente diferentes se comportan entre sí de tal suerte que una de ellas puede ser entendida sin la otra; y por eso dice Boecio, en el libro de *Las Producciones*<sup>2</sup>, que puede entenderse que existe Dios, aunque el intelecto prescindiera por un momento de la bondad de El. Pero el ente no puede ser entendido si se prescinde de lo verdadero, pues el ente se

---

<sup>1</sup> SAN AGUSTÍN, *Soliloquia*, lib. II, cap. 5 (M L, 32, 889).

<sup>2</sup> Este título está tomado de la versión que hace Santo Tomás de la expresión *De Hebdomadibus* con que se conocía en el Medievo una epístola de BOECIO que en los manuscritos lleva el título: *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona* (M L, 64, 1311).

entiende precisamente porque es verdadero. Luego el ente y lo verdadero no son conceptualmente distintos.

4. Además, si lo verdadero no es lo mismo que el ente, tendrá que ser una disposición de él. Pero no puede ser una disposición del ente. Porque no es una disposición que lo anule totalmente, ya que entonces habría que decir: “es verdadero, luego no es ente”, como decimos “es un hombre muerto, luego no es hombre”. Tampoco es una disposición que lo restrinja, pues en ese caso no se podría decir: “es verdadero, luego es”, como no decimos: “tiene blancos los dientes, luego es blanco”. Ni tampoco es una contracción o especificación del ente, porque así no se “convertiría” con el ente<sup>3</sup>. Luego lo verdadero y el ente son completamente lo mismo.

5. Además, aquellas cosas que tienen idéntica disposición son también idénticas ellas mismas. Pero lo verdadero y el ente tienen idéntica disposición. Luego son idénticos. Aristóteles, en su *Metafísica*<sup>4</sup>, dice, en efecto: “La disposición de una cosa en el ser es la misma que en la verdad”. Luego lo verdadero y el ente son completamente lo mismo.

6. Además, las cosas que no son idénticas difieren de algún modo. Pero lo verdadero y el ente no difieren en modo alguno; porque no difieren por su esencia, ya que el ente es verdadero precisamente por su esencia; ni tampoco por otras diferencias, porque sería necesario que conviniesen en algún género. Luego son exactamente lo mismo.

7. Además, si no son completamente lo mismo es necesario que lo verdadero añada algo al ente. Pero lo verdadero no añade nada al ente, pues incluso es más amplio que el ente, como se echa de ver por lo que dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>5</sup>: “al definir lo verdadero decimos ser lo que es o no ser lo que no es”; de modo que lo verdadero incluye al ente y al no ente. Luego lo verdadero no añade nada al ente, y así parece que son enteramente lo mismo.

---

<sup>3</sup> “Convertirse” con el ente quiere decir aquí que la proposición “Todo ente es verdadero” se puede convertir simplemente así: “Todo verdadero es ente”.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. I, cap. 1 (Bk 993 b 30).

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. III, cap. 7 (Bk 1011 b 27).

MAS, POR EL CONTRARIO:

1. La tautología es una repetición inútil. Si, pues, lo verdadero fuese lo mismo que el ente, sería una tautología decir “ente verdadero”, lo que es falso. Luego no son lo mismo.

2. Además, el ente y lo bueno se “convierten”<sup>6</sup>. Pero lo verdadero no se convierte con lo bueno, pues hay cosas que son verdaderas y no son buenas, como el fornicar. Luego tampoco lo verdadero se convierte con el ente.

3. Además, dice Boecio en su libro de *Las Producciones*<sup>7</sup>: “en todas las criaturas difieren el ser y lo que es”. Pero lo verdadero sigue al ser de las cosas. Luego lo verdadero en las criaturas difiere de lo que es. Mas “lo que es” se identifica con el ente. Luego lo verdadero en las criaturas es distinto que el ente.

4. Además, las cosas que se comportan entre sí como lo anterior y lo posterior difieren necesariamente. Pero lo verdadero y el ente se comportan de ese modo, pues, como se dice en el *Libro de las Causas*<sup>8</sup>, “el ser es la primera de las cosas creadas”; y Averroes, comentando dicho libro, dice por su parte: “todas las otras cosas expresan alguna nueva determinación por respecto al ente”, y así son posteriores al ente. Luego lo verdadero y el ente difieren entre sí.

5. Además, todo lo que se predica de una causa y de los efectos de ella, tiene en la causa mayor unidad que en los efectos, y principalmente si se trata de Dios y de las criaturas. Pero, en Dios, el ente, lo uno, lo verdadero y lo bueno se “apropian”<sup>9</sup> de este modo: que el ente pertenece a la esencia; lo uno, a la persona del Padre; lo verdadero, a la persona del Hijo; y lo bueno, a la persona del Espíritu Santo. Las personas divinas, por otra parte, se distinguen no sólo conceptualmente, sino también en la realidad, y por eso no se predicaban una de otra. Luego a mayor abundamiento deben diferir

<sup>6</sup> Esto es, tanto puede decirse que “todo ente es bueno” como que “todo bueno es ente”.

<sup>7</sup> BOECIO, *De Hebdomadibus* (M L, 64, 1311).

<sup>8</sup> *Liber de Causis*, Propositio IV, n. 37.

<sup>9</sup> “Apropiar” significa aquí atribuir cierta característica a una u otra de las tres divinas Personas, como más “propia” de ella que de las demás.

en las criaturas aquellos cuatro trascendentales, con una distinción mayor que la meramente conceptual.

RESPUESTA. Debe decirse que así como en la serie de las proposiciones demostrables es preciso llegar, en último término, a algunos principios inmediatamente evidentes, así también en la investigación de lo que es cada cosa. De lo contrario se procedería hasta el infinito en uno y otro orden, y no podría haber ninguna ciencia ni ningún conocimiento de las cosas.

Pues bien, aquello que primeramente concibe el intelecto, como lo más evidente, y en lo cual vienen a resolverse todas las demás concepciones, es el ente, como dice Avicena al comienzo de su *Metafísica*<sup>10</sup>. Por eso es necesario que todas las otras concepciones del intelecto se formen añadiendo algo al ente. Pero al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente a su sujeto, porque cualquier naturaleza es esencialmente ente. Y en esto se apoya Aristóteles para probar, en su *Metafísica*<sup>11</sup>, que el ente no puede ser un género, sino que se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene explícitamente expresado por el nombre mismo de ente.

Pero esto puede ocurrir de dos maneras. Primera, que el modo expresado sea algún modo especial del ente. Sabido es que se dan diversos grados de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser, y que con arreglo a estos modos se obtienen los diversos géneros de las cosas. La sustancia, por ejemplo, no añade al ente alguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente, sino que con el nombre de “sustancia” se expresa cierto modo especial de ser, a saber, el ente por sí<sup>12</sup>; y lo mismo ocurre con los otros géneros supremos.

Segunda, que el modo expresado sea un modo que acompañe de forma general a todo ente. Y todavía este modo puede tomarse:

<sup>10</sup> AVICENA, *Metaphysica*, tract. I, cap. 6.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. II, cap. 3 (Bk 998 b 20-30).

<sup>12</sup> El texto latino dice “*ens per se*”, no “*ens a se*”; por tanto no expresa una autosuficiencia en el orden de la causalidad eficiente, como si la sustancia no pudiera ser causada por otro, sino una autosuficiencia en el orden de la causalidad formal, es decir, un ente que subsiste en sí y de suyo; no sustentado en otro.

bien como siguiendo a todo ente en sí mismo, bien como siguiendo a cada ente en orden a otro.

Si se toma como siguiendo a todo ente en sí mismo o de modo absoluto, dicho modo, o expresará algo afirmativo o algo negativo. Ahora bien, no se puede encontrar un modo que se diga de manera afirmativa y absoluta de todo ente si no es la esencia misma del ente, con arreglo a la cual se dice que es; y así tenemos el nombre de “cosa”, que, según Avicena, al comienzo de su *Metafísica*<sup>13</sup>, difiere del ente sólo en esto: en que el ente se toma del acto de ser, mientras que el nombre de cosa expresa la quiddidad o la esencia del ente. Por su parte, la negación que sigue a todo ente, considerado absolutamente, es la indivisión, la cual se expresa con el nombre de “uno”, porque lo uno no es otra cosa que el ente indiviso.

Pero si el modo del ente se toma según el orden de uno a otro, esto puede suceder de dos maneras. Una, atendiendo a la distinción de un ente respecto de otro, lo que se expresa con el nombre de “algo”, pues decir algo es como decir “otro que”. Por eso, así como el ente se dice uno en cuanto no está dividido en sí mismo, así se dice algo en cuanto está dividido (o distinguido) de los demás.

Otra manera es atender a la conveniencia de un ente respecto de otro, lo que no puede hacerse si no se toma como término de referencia algo que esté ordenado por naturaleza a convenir con todo ente. Esto es precisamente el alma<sup>14</sup>, que es, en cierto modo, todas las cosas, como dice Aristóteles en su libro *Sobre el Alma*<sup>15</sup>.

Pero en el alma hay dos potencias: la cognoscitiva y la apetitiva. Y así, la conveniencia del ente respecto del apetito viene expresada con el nombre de “bueno”, pues como dice Aristóteles, al comienzo de su *Ética*<sup>16</sup>: “bueno es lo que todas las cosas apetecen”. Mientras que la conveniencia del ente respecto del intelecto se expresa con el nombre de “verdadero”. Todo conocimiento, en efecto, se verifica por la asimilación del cognoscente respecto de la cosa conocida, de tal suerte que dicha asimilación es precisamente

<sup>13</sup> AVICENA, *Metaphysica*, tract. I, lib. II, cap. 1.

<sup>14</sup> Ya se entiende que se trata aquí del alma humana, que es espiritual, y por tanto abierta, por su intelecto y por su voluntad, al ente sin restricción alguna.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. III, cap. 8, n. 1 (Bk 431 b 21).

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Ethica Nicomacheia*, lib. I, cap. 1 (Bk 1094 a 3).

la causa del conocimiento, como ocurre con la vista que, por el hecho de ser informada por la “especie” del color, conoce el color.

Así, pues, la primera comparación del ente respecto del intelecto es que el ente se corresponda con el intelecto, correspondencia ésta a la que se llama adecuación de la cosa<sup>17</sup> y del intelecto, y en la que se cumple formalmente la razón<sup>18</sup> de verdadero. Porque esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y del intelecto, a la cual conformidad, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Y así la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es como un efecto de la verdad.

Con arreglo a esto, pues, la verdad y lo verdadero se pueden definir de tres maneras:

Primera, atendiendo a aquello que precede a la razón de verdad y en lo que se funda lo verdadero; y así lo define San Agustín, en el libro de *Los Soliloquios*<sup>19</sup>: “verdadero es aquello que es”; y Avicena, en su *Metafísica*<sup>20</sup>: “la verdad de una cosa es el ser propio de ella tal como le ha sido establecido”; y ciertos otros<sup>21</sup> así: “verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es”.

Segunda, atendiendo a aquello que realiza formalmente la razón de verdadero; y así dice Isaac Israeli<sup>22</sup> que “la verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto”; y San Anselmo, en su libro *Sobre*

<sup>17</sup> La palabra “cosa”, a lo largo de todos los pasajes en los que se contraponen a “intelecto”, es tomada como sinónimo de “ente”, y, más en concreto, como sinónimo de ente en tanto que “nombre sustantivo”. En este sentido significa directamente la esencia, e indirectamente, la existencia. Se trata, pues, de la “esencia real”, y por ello se traducirá también, en otras ocasiones, simplemente por “realidad”.

<sup>18</sup> La palabra “razón” se toma aquí (y en los otros pasajes siguientes en que se repite la misma fórmula) en el sentido de “razón objetiva” o “concepto objetivo” o, incluso, “definición esencial”. Por eso, también la traduciremos, en otras ocasiones, por “noción”, o “concepto”, o incluso “esencia”.

<sup>19</sup> SAN AGUSTÍN, *Soliloquia*, lib. II, cap. 5 (M L, 32, 889).

<sup>20</sup> AVICENA, *Metaphysica*, tract. VIII, cap. 6.

<sup>21</sup> Esta definición es llamada “magistralis” por Santo Tomás en *I Sent.*, d. 19, q. 5, a.1, es decir, que era de uso común en las escuelas.

<sup>22</sup> Esta definición no se encuentra en ISAAC ISRAELI. Tal vez el primero en proponerla, en forma equivalente, ha sido AVICENA, en *Metaphysica*, tract. I, cap. 9.



*la Verdad*<sup>23</sup>: “la verdad es la rectitud que sólo la mente puede percibir”, pues esta rectitud se dice según cierta adecuación, de acuerdo con lo que afirma Aristóteles en su *Metafísica*<sup>24</sup>, que “al definir lo verdadero decimos ser lo que es o no ser lo que no es”.

Tercera, atendiendo al efecto consiguiente, y así lo define San Hilario<sup>25</sup> cuando dice: “verdadero es lo que manifiesta y declara el ser”; y San Agustín, en su libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>26</sup> que “la verdad es lo que manifiesta lo que es”, y en otro lugar de la misma obra<sup>27</sup>, que “la verdad es aquello con arreglo a lo cual juzgamos de las cosas inferiores”.

A la primera objeción se contesta que aquella definición de San Agustín se refiere a lo verdadero en tanto que tiene fundamento en la cosa, pero no en su sentido formal de adecuación de la cosa con respecto al intelecto. O también se puede contestar que cuando se dice “verdadero es aquello que es” no se toma la palabra “es” en su significado de acto de ser, sino en cuanto significa el juicio del intelecto o la proposición afirmativa, de suerte que el sentido de la expresión “verdadero es aquello que es” sea el siguiente: “verdadero es decir de algo que es lo que es”, con lo cual esa definición de San Agustín vendría a coincidir con la definición de Aristóteles, antes citada.

La segunda objeción queda contestada con lo dicho.

A la tercera se responde que “entender una cosa sin otra” puede tomarse en dos sentidos: primero, que sea entendida una cosa sin entender la otra; y así se comportan aquellas cosas que difieren conceptualmente: que puede una entenderse sin la otra. Segundo, que se entienda una cosa entendiendo al mismo tiempo que no existe la otra; y de este modo el ente no puede entenderse sin lo verdadero, porque el ente no se puede entender sin que se corresponda o adecúe al intelecto. Pero no es necesario que todo aquél que entiende la razón de ente entienda la razón de verdadero, como tampoco lo es que el que entiende al ente entienda al intelecto

<sup>23</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap. 11.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. III, cap. 7 (*Bk* 1011 b 27).

<sup>25</sup> SAN HILARIO, *De Trinitate*, lib V, n° 14 (M L, 10, 131).

<sup>26</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, cap. 36 (M L, 34, 151).

<sup>27</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, cap. 31 (M L, 34, 147).

agente, y, sin embargo, sin el intelecto agente nada podría el hombre entender.

A la cuarta objeción se responde que lo verdadero es una disposición del ente, pero no que le añada alguna naturaleza, ni que exprese algún modo especial del ente, sino algo que se encuentra en todo ente y que, sin embargo, no viene expresado por el nombre de ente. Luego no es necesario que sea una disposición que anule, o restrinja, o contraiga al ente.

A la quinta se contesta que la disposición no se toma allí en cuanto pertenece al género de la “cualidad”, sino en cuanto designa cierto “orden”. Pues como aquellas cosas que son causas del ser de las otras, son entes en máximo grado, y aquellas que son causas de la verdad de las otras, son también máximamente verdaderas, concluye de aquí Aristóteles que es el mismo el orden de una cosa en el ser y en la verdad; o sea, que lo que es máximamente ente es máximamente verdadero. Pero esto no ocurre porque el ente y lo verdadero sean conceptualmente lo mismo, sino porque en la medida en que algo tiene entidad, en esa medida está ordenado por naturaleza a adecuarse al intelecto; y así la razón de verdadero sigue a la razón de ente.

A la sexta objeción se responde que el ente y lo verdadero difieren conceptualmente porque algo hay en la razón de verdadero que no está en la razón de ente, pero no porque haya algo en la razón de ente que no esté en la razón de verdadero; y así, ni difieren por la esencia, ni se distinguen entre sí por diferencias opuestas.

A la séptima se contesta que lo verdadero no es más extenso que el ente, pues el ente, tomado en cierto sentido, se dice incluso del no ente, en cuanto el no ente es aprehendido por el intelecto. Por eso dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>28</sup> que la negación o la privación del ente se dicen entes de algún modo; y Avicena dice también en su *Metafísica*<sup>29</sup> que no puede formarse un enunciado si no es del ente, pues todo aquello de lo que se forma una proposición es necesario que sea aprehendido por el intelecto. Luego todo lo verdadero es de algún modo ente.

---

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. IV, cap. 2 (Bk 1003 b 10).

<sup>29</sup> AVICENA, *Metaphysica*, tract. I, cap. 6.

A la primera de las objeciones en contra se responde que cuando se dice ente verdadero no hay tautología, y esto porque el nombre de verdadero expresa algo que no expresa el nombre de ente; no porque difieran en la realidad.

A la segunda se responde que, aunque el fornicar sea malo, sin embargo, en la medida en que tiene algo de entidad, está ordenado por naturaleza a conformarse al intelecto, y así resulta en ello la razón de verdadero. Luego lo verdadero ni excede al ente ni es excedido por él.

A la tercera se contesta que cuando se dice: “el ser es diverso de lo que es”, se distingue el acto de ser respecto de aquello a lo que conviene ese acto. Pero la razón de ente se toma del acto de ser, no de aquello a lo que conviene el acto de ser; y por tanto no es concluyente la objeción.

A la cuarta se responde que lo verdadero es posterior al ente en la medida en que la razón de verdadero difiere de la razón de ente, según el modo dicho.

A la quinta objeción se contesta que el argumento en cuestión falla en tres puntos:

Primero, porque, si bien las tres divinas personas se distinguen realmente, sin embargo, las “apropiaciones” de dichas personas no difieren realmente, sino sólo conceptualmente.

Segundo, porque, aun cuando las personas se distinguen realmente entre sí, sin embargo, no se distinguen realmente en su ser; y por eso lo verdadero que se “apropia” a la persona del Hijo tampoco se distingue del único ser divino que corresponde a la esencia.

Tercero, porque, aunque el ente, lo verdadero, lo uno y lo bueno tengan mayor unidad en Dios que en las cosas creadas, no es necesario, empero, que, puesto que en Dios se distinguen conceptualmente, se hayan de distinguir realmente en las criaturas. Esto ocurre en aquellas cosas que no exigen por su propia razón el estar identificadas en la realidad, como la sabiduría y el poder, que, estando identificados en Dios, se distinguen realmente en las criaturas; pero el ente, lo verdadero, lo uno y lo bueno exigen por su propia razón el ser realmente idénticos, y por eso, dondequiera que se encuentren, serán idénticos en la realidad, siquiera la unidad de ellos en Dios sea más perfecta que la unidad de ellos en las criaturas.

## 2. *Sobre la Verdad, cuestión 21, artículo 1 (fragmento)*

Al “ente”, que es la primera concepción del intelecto, lo “uno” añade algo que es sólo de razón, a saber, una negación, pues “uno” significa “ente indiviso”. Pero lo “verdadero” y lo “bueno” significan algo positivo, y así añaden una relación de pura razón.

Se llama relación de pura razón, según enseña Aristóteles en su *Metafísica*<sup>30</sup>, la que se establece entre una cosa que no depende de otra y esta otra que sí depende de la primera, pues la misma relación es cierta dependencia; como se observa entre lo escible y la ciencia, o entre lo sensible y la sensación. En verdad la ciencia depende de lo escible, pero no a la inversa, de donde la relación por la que la ciencia se refiere a lo escible es real, pero la relación por la cual lo escible se refiere a la ciencia es de pura razón. En efecto, como afirma Aristóteles en su *Metafísica*<sup>31</sup>, se dice que lo escible se relaciona, no porque de hecho él se relacione, sino porque otra cosa (la ciencia) se relaciona con él. Y así ocurre en general en todas las cosas que se comportan como la medida y lo medido, o como lo perfectivo y lo perfectible.

Ahora bien, en cualquier ente se pueden considerar dos cosas, a saber, la misma razón de especie<sup>32</sup> y el ser mismo por el que algo subsiste en dicha especie, y según esto, cualquier ente puede ser perfectivo de dos maneras:

Primera, según la razón de especie solamente, y así el ente perfecciona al intelecto, el cual se perfecciona por la razón de ente; en efecto, el ente no está en el intelecto según su ser natural (o real); y este modo de perfeccionar es lo que lo verdadero añade al ente. Lo verdadero está en la mente, como dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>33</sup>. Y cada ente se dice verdadero en tanto en cuanto está conforme o se puede conformar con el intelecto, y por eso todos los que

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 17 (*Bk* 1020 b 26).

<sup>31</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 17 (*Bk* 1021 a 29).

<sup>32</sup> La expresión “razón de especie” es aquí sinónimo de “esencia”, o mejor, de “esencia específica”.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 4 (*Bk* 1027 b 25).

definen rectamente lo verdadero ponen al intelecto en su definición.

Segunda, el ente es perfectivo de otro, no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad; y de este modo es perfectivo lo bueno. Lo bueno está en las cosas, como dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>34</sup>. Y en tanto un ente es perfectivo y conservativo de otro según su ser, tiene razón de fin respecto de aquel que es perfeccionado por él; y por eso todos los que definen rectamente lo bueno ponen en su concepto algo perteneciente a la relación al fin. De aquí que diga Aristóteles en su *Ética*<sup>35</sup> que lo bueno se define, del mejor modo, diciendo que es “lo que todas las cosas apetecen”.

### 3. Sobre la Verdad, cuestión 17, artículo 1 (fragmento)

Este nombre “*intellectus*” significa unas veces “lo entendido”, como cuando decimos que los nombres significan lo entendido (o sea, la representación o concepción formada por el intelecto, en el acto mismo de entender); otras veces significa “la misma facultad intelectual”, otras, un determinado “hábito” de dicha facultad (a saber, el “hábito de los primeros principios”), y finalmente otras, el acto de entender (es decir, “la intelección”).

### 4. Sobre la Potencia de Dios, cuestión 8, artículo 1 (fragmento)

El ser inteligente, al entender en acto, se relaciona con estos cuatro términos, a saber: la cosa misma que se entiende, la especie inteligible, por la que el intelecto pasa al acto, el propio acto de entender, y la concepción del intelecto.

Pues bien, dicha concepción difiere claramente de los otros tres términos:

---

<sup>34</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, *Ibidem*.

<sup>35</sup> ARISTÓTELES, *Ethica Nicomacheia*, lib I, cap. 1 (*Bk* 1094 a 3).

Primero, de la cosa entendida, porque la cosa entendida está muchas veces fuera del intelecto, mientras que la concepción del intelecto no está más que en el intelecto, y además se ordena a la cosa entendida como a su fin, ya que el intelecto forma en sí dicha concepción a fin de conocer la cosa entendida.

Segundo, difiere de la especie<sup>36</sup> inteligible, ya que dicha especie inteligible, por la que el intelecto pasa a estar en acto, se comporta como el principio de la operación intelectual, pues todo agente obra en tanto que está en acto, y pasa a estar en acto por alguna forma, que es el principio de su operación.

Tercero, difiere también de la operación del intelecto, pues la susodicha concepción se comporta como el término de esa operación y como algo constituido por ésta. El intelecto, en efecto, mediante su operación, forma la definición de la cosa, o también la proposición afirmativa o negativa.

Dicha concepción del intelecto, en nosotros se llama propiamente “palabra”, pues eso es lo que significa la palabra exterior. La voz exterior, en efecto, no significa al mismo intelecto, ni a la especie inteligible, ni al acto de entender, sino precisamente a la concepción del intelecto, y es mediante ella como se refiere a la cosa.

---

<sup>36</sup> “Especie” es aquí sinónimo de “semejanza intencional”, o sea, aquella “semejanza” de la cosa que, insertada y radicada en la facultad cognoscitiva, hace que ésta se torne capaz de llevar a cabo el acto de conocer correspondiente. Se trata de una cierta “fecundación” de la facultad cognoscitiva llevada a cabo, en último término, por la cosa misma que luego será conocida.

**5. *Sobre las Sentencias*, I, dist. 19, cuestión 1, artículo 1  
(fragmento)**

“Asemejarse” (de “*ad-similari*”), además de “ser semejante”, entraña cierto movimiento o acercamiento a la unidad en la cualidad (o sea, la semejanza); y de modo parecido “adecuarse” (de “*ad-aequari*”) entraña cierto acercamiento a la unidad en la cantidad (o sea, la igualdad).





## II

### PRIORIDAD DE LA VERDAD DEL INTELECTO SOBRE LA VERDAD DE LAS COSAS

#### 6. *Sobre la Verdad*, cuestión 1, artículo 2

Se pregunta si la verdad se halla en el intelecto de modo más principal que en las cosas.

Y PARECE QUE NO:

1. Lo verdadero, en efecto, se “convierte” con el ente, según hemos dicho. Pero el ente se encuentra de un modo más principal fuera del alma. Luego también lo verdadero.

2. Además, las cosas no están en el alma por su esencia, sino por su “especie”, como dice Aristóteles en su libro *Sobre el Alma*<sup>1</sup>. Si, pues, la verdad se encontrara principalmente en el alma, no se trataría de la esencia de la cosa, sino de la semejanza o de la “especie” de ella, y lo verdadero sería la “especie” del ente existente en el alma. Pero la “especie” de la cosa existente en el alma no se predica de la cosa que está fuera del alma, ni se “convierte” con ella. Luego tampoco lo verdadero se “convertiría” con el ente. Lo cual es falso.

3. Además, todo lo que está en algo sigue a aquello en lo que está. Luego si la verdad está principalmente en el alma, el juicio verdadero seguiría a la estimación del alma, y así volveríamos a caer en el error de los antiguos filósofos que decían que todo lo que alguien opina es verdadero, y dos proposiciones contradictorias serían al mismo tiempo verdaderas. Lo cual es absurdo.

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. III, cap. 8 (Bk 431 b 28-29).

4. Además, si la verdad se encuentra principalmente en el intelecto, es necesario que en la definición de la verdad se ponga algo perteneciente a la intelección de la verdad. Pero San Agustín, en el libro de *Los Soliloquios*<sup>2</sup>, reprueba tales definiciones de la verdad, por ejemplo, ésta: “es verdadero lo que es tal como se ve”, porque en ese caso no sería verdadero lo que no se ve, y esto es manifiestamente falso respecto de las más escondidas piedrecillas que están en las entrañas de la tierra; y también rechaza esta otra: “es verdadero lo que es tal como aparece al que lo conoce, si quiere y puede conocerlo”, porque entonces no habría cosa alguna verdadera a no ser que un cognoscente quisiera y pudiera conocerla. Luego lo mismo cabría decir de cualesquiera otras definiciones en las cuales se incluyera algo perteneciente a la intelección. Luego la verdad no está principalmente en el intelecto.

MAS, POR EL CONTRARIO:

1. Dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>3</sup>: “lo verdadero y lo falso no están más que en la mente”.

2. Además, la verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto. Pero esta adecuación no puede darse sino en el intelecto. Luego tampoco puede darse la verdad más que en el intelecto.

RESPUESTA. Debe decirse que, en aquellos términos que se atribuyen a muchos sujetos con orden de prioridad y posterioridad, no es siempre necesario que el sujeto que recibe con prioridad la atribución común sea como la causa de los otros; basta con que sea el primero en el que se encuentra de una manera completa aquella razón común. Así, lo sano se predica con prioridad del animal, pues en él se encuentra primeramente la razón perfecta de sanidad, aunque el fármaco se denomine sano en cuanto causa la salud. Por tanto, como lo verdadero se atribuye a muchos sujetos con orden de prioridad y posterioridad, es necesario que se atribuya con prioridad a aquel en el que primeramente se halla la perfecta razón de verdad.

<sup>2</sup> SAN AGUSTÍN, *Soliloquia*, lib. II, caps. 4 y 5 (M L, 32, 887-888).

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 4 (Bk 1027 b 25).

Pues bien, la consumación de cualquier movimiento está, sin duda, en su término. Pero el movimiento de la facultad cognoscitiva termina en el alma, pues es necesario que lo conocido esté en el cognoscente según el modo del cognoscente, y, en cambio, el movimiento de la facultad apetitiva termina en las cosas; y por eso Aristóteles, en su libro *Sobre el Alma*<sup>4</sup>, establece un cierto círculo en los actos del alma, a saber, que la cosa que está fuera del alma mueve primero al intelecto, y la cosa entendida mueve después al apetito, y el apetito entonces se dirige hacia la cosa, en la que comenzó el movimiento.

Y como lo bueno, según dijimos en el artículo precedente, dice orden al apetito, mientras que lo verdadero se ordena al intelecto, por eso Aristóteles dice en su *Metafísica*<sup>5</sup> que lo bueno y lo malo están en las cosas, mientras que lo verdadero y lo falso están en la mente. Porque una cosa no se dice verdadera sino en cuanto está adecuada al intelecto. Y así lo verdadero se encuentra en las cosas con posterioridad y en el intelecto con prioridad.

Pero hay que considerar también que la cosa se compara de distinta manera al intelecto práctico que al especulativo. Pues el intelecto práctico es causa de las cosas, y por ello es la medida de las cosas que son hechas por él; mas el intelecto especulativo, como es receptivo frente a las cosas, es movido en cierto modo por ellas, y así las cosas lo miden a él. De donde resulta evidente que las cosas naturales<sup>6</sup>, de las cuales nuestro intelecto recibe la ciencia, miden a nuestro intelecto, como dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>7</sup>; pero, a su vez, son medidas por el intelecto divino, en el cual están todas las cosas creadas, como también los artefactos todos están en el intelecto del artífice. Así, pues, el intelecto divino mide y no es medido; la cosa natural mide y es medida; pero nuestro intelecto es

---

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. III, cap. 9 (*Bk* 433 b 26).

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 4 (*Bk* 1027 b 25).

<sup>6</sup> Se llaman “cosas naturales” las que existen en la realidad con sus propias naturalezas sustanciales, y su dinamismo propio, surgido de dichas naturalezas. Respecto de dichas cosas naturales, todo “artificio”, surgido de la acción humana, es un añadido.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. X, cap. 1 (*Bk* 1052 a 33).

medido por las cosas naturales y no mide a éstas, aunque sí mide a las cosas artificiales<sup>8</sup>.

Por eso, la cosa natural, colocada entre dos intelectos, se dice verdadera en virtud de su adecuación a uno y otro. Pues, por su adecuación al intelecto divino, se dice verdadera en cuanto cumple aquello para lo que ha sido destinada por dicho intelecto, como lo dice San Anselmo en su libro *Sobre la Verdad*<sup>9</sup>, y San Agustín en el libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>10</sup>, y Avicena en la definición antes citada, o sea: “la verdad de cada cosa...etc.”. Mas por la adecuación al intelecto humano la cosa se dice verdadera en cuanto está ordenada por naturaleza a formar una verdadera estimación de sí misma; como, por el contrario, se llaman falsas a las cosas que están naturalmente ordenadas a que se conozca que no son, o a ser conocidas como no son, según dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>11</sup>.

Pues bien, la primera razón de verdad conviene a la cosa más principalmente que la segunda, porque la comparación al intelecto divino es anterior a la comparación al humano; y por eso, aunque no existiese el intelecto humano, todavía la cosa sería verdadera en orden al intelecto divino. Pero si uno y otro intelecto –lo que es imposible– se suprimieran, de ninguna manera permanecería la razón de verdad.

A la primera objeción se contesta que, como resulta evidente por lo dicho, lo verdadero se dice con prioridad del intelecto y con posterioridad de la cosa adecuada a él, y en ambos sentidos se “convierte” con el ente, pero de distinta manera. Porque lo verdadero dicho de las cosas se “convierte” con el ente por predicación, ya que todo ente es adecuado al intelecto divino, y puede también

<sup>8</sup> Las “cosas artificiales” son las que resultan al ser introducido por la acción humana en las mismas cosas naturales un nuevo orden, ya sea simplemente “dispositivo” o “situado” (una nueva “colocación” de dichas cosas, o de sus partes cuantitativas entre sí), ya sea “dinámico” (unos nuevos impulsos o fuerzas extrínsecas, aplicados a las cosas naturales, por la misma acción humana, o por instrumentos manejados por ella). No hay que olvidar que la acción humana, en sentido propio, es la que nace de la razón y se prolonga, por impulso de la voluntad, en las cosas exteriores.

<sup>9</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap. 7.

<sup>10</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera religione*, cap. 31 (ML, 34, 148).

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. IV, cap. 29 (Bk 1024 b 22).

hacer que el intelecto humano se adecúe a él, y a la inversa; pero si se toma lo verdadero en cuanto se dice del intelecto, entonces se “convierte” con el ente que está fuera del alma, no por predicación, sino por conveniencia, ya que a cualquier intelección verdadera debe corresponder algún ente, y a la inversa.

Con lo que se responde también a la segunda objeción.

A la tercera se contesta que lo que está en algo no sigue a aquello en lo que está más que cuando es causado por los principios de éste; y así, la luz que es causada en el aire por algo extrínseco, o sea, por el sol, sigue al movimiento del sol más que al del aire. Y de igual modo, la verdad, que es causada en el alma por las cosas, no sigue a la estimación del intelecto, sino a la existencia de las cosas; pues, por el hecho de que la cosa es o no es, se dice verdadera o falsa la enunciación, y lo mismo el intelecto.

A la cuarta objeción se responde que San Agustín habla allí de la visión del intelecto humano, de la cual no depende la verdad de la cosa. Ciertamente hay muchas cosas que no son conocidas por nuestro intelecto, pero no hay ninguna que el intelecto divino no conozca en acto, y el intelecto humano en potencia, pues el “intelecto agente” se define como el que puede “hacer” (inteligibles) todas las cosas, y el “intelecto posible” como el que puede “hacerse” (cognoscitivamente) todas ellas. Por eso, en la definición de la cosa verdadera puede incluirse la visión en acto del intelecto divino, pero no la visión del intelecto humano, a no ser en potencia, como resulta evidente por lo dicho.

## 7. *Suma Teológica*, cuestión 16, artículo 1

Se pregunta si la verdad se halla solamente en el intelecto.

Y PARECE QUE NO, sino también en las cosas, y aun más en éstas.

1. En efecto, San Agustín, en sus *Soliloquios*<sup>12</sup> rechaza esta definición de lo verdadero: “verdadero es lo que se ve”, pues, según esto, no serían verdaderas las piedras que se hallan escondidas en

<sup>12</sup> SAN AGUSTÍN, *Soliloquia*, lib. II, cap. 5 (M L, 32, 888).

el seno profundo de la tierra, ya que no se ven; y también rechaza esta otra: “verdadero es lo que es tal como aparece a quien lo conoce, si quiere y puede conocerlo”, pues, de aquí se seguiría que no es verdadero lo que no puede conocer nadie. Y define lo verdadero así: “verdadero es aquello que es”; con lo cual parece que la verdad se encuentra en las cosas y no en el intelecto.

2. Además, todo lo que es verdadero es verdadero por la verdad. Si, pues, la verdad se encontrase solamente en el intelecto, nada sería verdadero si no en tanto que entendido, que es el error de los antiguos filósofos que decían que es verdadero todo lo que parece tal; y así se seguiría que dos proposiciones contradictorias serían ambas simultáneamente verdaderas, puesto que, en efecto, dos proposiciones contradictorias pueden parecer a la vez verdaderas a distintas personas.

3. Además, “aquello por lo que una cosa es, es más que ella”, como dice Aristóteles en sus *Segundos Analíticos*<sup>13</sup>. Mas “el que una cosa sea o no sea determina que la opinión o la proposición referente a ella sea verdadera o falsa”, como dice también Aristóteles en sus *Categorías*<sup>14</sup>. Luego la verdad está más en las cosas que en el intelecto.

#### MAS, POR EL CONTRARIO:

Dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>15</sup> que “lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el intelecto”.

RESPUESTA. Se ha de decir que, así como lo bueno designa aquello a lo que tiende el apetito, lo verdadero designa aquello a lo que tiende el intelecto. Pues bien, esta es la diferencia entre la apetición y la intelección, o cualquier otro conocimiento, que el conocimiento se lleva a cabo en tanto que lo conocido está en el cognoscente y, en cambio, la apetición se verifica en tanto que el que apetece se inclina hacia la misma cosa apetecida. Y así, el término

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, lib. I, cap. 2 (Bk 72 a 29).

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, *Praedicamenta*, cap. 3 (Bk 4 b 8).

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 4 (Bk 1027 b 25).

de la apetición, o sea, lo bueno, está en la cosa apetecible, mientras que el término del conocimiento, o sea, lo verdadero, está en la misma intelección.

Así, pues, como lo bueno está en las cosas en cuanto están ordenadas a la apetición, por ello la razón de bondad se deriva desde la cosa apetecible a la apetición, puesto que una apetición se dice buena en cuanto lo es de algo bueno; y, en cambio, como lo verdadero radica en la intelección en tanto que ésta se adecúa con la cosa entendida, es necesario que la razón de verdad se derive desde la intelección hasta la cosa entendida, para así llamar verdadera a la cosa entendida en tanto que tiene algún orden a la intelección.

Ahora bien, el orden de la cosa entendida a la intelección puede ser, ya esencial, ya accidental. Esencial, ciertamente, cuando está ordenada a la intelección de la cual depende en su propio ser; accidental, en cambio, cuando está ordenada a la intelección como lo meramente cognoscible por ella. Y así decimos que una casa, por ejemplo, está esencialmente ordenada a la intelección del artífice que la construye, pero sólo accidentalmente respecto de la intelección de la que no depende.

Por lo demás, el juicio definitivo acerca de una cosa no se toma de aquello que le pertenece accidentalmente, sino de aquello que le pertenece esencialmente. Y por ello una cosa se dice verdadera de modo absoluto según el orden que entraña respecto a la intelección de la cual depende. De aquí que las cosas artificiales se digan verdaderas por su relación con nuestro intelecto, y así una casa se dice verdadera cuando se ajusta a la idea que está en la mente del artífice que la ha construido, y asimismo una locución se llama verdadera en cuanto expresa una intelección verdadera. Y de modo semejante se dice que las cosas naturales son verdaderas cuando alcanzan la semejanza de las ideas que están en la mente divina, pues se llama verdadera piedra la que realiza la naturaleza propia de la piedra, según la previa concepción del intelecto divino.

Por tanto, la verdad está principalmente en el intelecto, y de modo secundario en las cosas en cuanto se relacionan con el intelecto como con su principio.

De aquí que quepan varias definiciones de la verdad. San Agustín, por ejemplo, en su libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>16</sup>, dice

---

<sup>16</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera Religione*, cap. 36 (M L, 34, 151).

que “la verdad es lo que manifiesta lo que es”; y San Hilario dice<sup>17</sup> que “verdadero es lo que declara o manifiesta el ser”. Y estas definiciones corresponden a la verdad que está en el intelecto. En cambio, a la verdad de las cosas en tanto que ordenadas al intelecto corresponde esta otra definición de San Agustín, en el mismo libro<sup>18</sup>: “la verdad es la perfecta semejanza con su principio, sin ninguna desemejanza”. Y aquella definición de San Anselmo<sup>19</sup>: “la verdad es la rectitud que sólo la mente puede percibir”, pues se llama recto a lo que es concorde con su principio. Y también esta definición de Avicena<sup>20</sup>: “la verdad de cada cosa es el ser propio de ella tal como le ha sido señalado”. Por último, la definición que dice<sup>21</sup>: “la verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto” puede valer para ambos sentidos.

A lo primero se ha de decir que San Agustín habla aquí de la verdad de las cosas, y excluye de la definición de esta verdad la comparación con nuestro intelecto, ya que se trata de algo accidental y lo accidental no debe entrar en la definición.

A lo segundo hay que decir que los filósofos antiguos no creían que las esencias de las cosas naturales proviniesen de algún intelecto, sino del acaso, y como consideraban que lo verdadero entraña comparación con el intelecto, se vieron obligados a admitir que la verdad de las cosas se constituye en referencia a nuestro intelecto; de donde se siguen los inconvenientes que señala Aristóteles. Mas tales inconvenientes se desvanecen si admitimos que la verdad de las cosas consiste en su comparación al intelecto divino.

A lo tercero se contesta que, aunque la verdad de nuestro intelecto sea causada por las cosas, no se sigue de aquí que la razón primaria de la verdad haya de ponerse en las cosas, como tampoco en un fármaco se encuentra la razón primaria de la sanidad, sino en el animal; pues es la virtud curativa del fármaco, y no la salud de éste, la que causa la salud en el animal, dado que no se trata de un agente unívoco. Y de modo semejante, es el ser de las cosas, y no

<sup>17</sup> SAN HILARIO, *De Trinitate*, lib. V, n. 14 (M L, 10, 131).

<sup>18</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera Religione*, cap. 36 (M L, 34, 152).

<sup>19</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap. 11 (M L, 158, 480).

<sup>20</sup> AVICENA, *Metaphysica*, tract. VIII, cap. 6.

<sup>21</sup> *Vid.* nota 20, pág 72.



la verdad de ellas, lo que causa la verdad del intelecto. De donde concluye Aristóteles<sup>22</sup> que una locución o una opinión son verdaderas, porque las cosas son, y no porque ellas sean verdaderas.

### **8. *Suma contra los Gentiles*, libro 1, capítulo 60 (fragmento)**

Aunque la verdad propiamente dicha no se encuentra en las cosas sino en la mente, como dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>23</sup>, también a veces se habla de cosas verdaderas, por aquello de que la operación propia sigue a la propia naturaleza de cada cosa. Y así Avicena, en su *Metafísica*<sup>24</sup>, dice que la verdad de la cosa es la propiedad de su ser tal y como ha sido establecido para ella, en cuanto que tal cosa está naturalmente ordenada a producir en el intelecto humano una verdadera estimación de sí misma, y también en cuanto que dicha cosa imita la idea propia de ella que se encuentra en la mente divina.

---

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Praedicamenta*, cap 3 (*Bk* 4 b 8).

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 4 (*Bk* 1027 b 24-25).

<sup>24</sup> AVICENA, *Metaphysica*, tract. VIII, cap. 6.



### III

#### PRIORIDAD DE LA VERDAD DEL JUICIO SOBRE LA VERDAD DE LA SIMPLE APREHENSIÓN

##### 9. *Sobre la Verdad*, cuestión 1, artículo 3

Se pregunta si la verdad se halla solamente en el juicio.

Y PARECE QUE NO:

1. Lo verdadero, en efecto, se dice en virtud de la comparación del ente al intelecto. Pero la primera operación por la que el intelecto se compara a la cosa es aquella por la que forma las quiddidades de las cosas, concibiendo la definiciones de ellas<sup>1</sup>. Luego lo verdadero se encuentra en esta operación del intelecto de modo más principal y más propio.

2. Además, lo verdadero es la adecuación de la cosa y del intelecto. Pero así como el intelecto que juzga puede adecuarse a las cosas, así también el intelecto que aprehende las quiddidades de ellas. Luego la verdad no está sólo en el intelecto que juzga.

MAS, POR EL CONTRARIO:

1. Dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>2</sup>: “lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en la mente; pero tratándose de la simple aprehensión o de las definiciones, tampoco están en la mente”.

---

<sup>1</sup> Es decir, la simple aprehensión, o sea, el acto por el que el intelecto aprehende una esencia sin afirmar ni negar nada de ella.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 4 (*Bk 1027 b 25-28*).

2. Además, en su libro *Sobre el Alma*<sup>3</sup>, dice también que la simple aprehensión se refiere a aquellas cosas en las que no está ni lo verdadero ni lo falso.

RESPUESTA. Debe decirse que, así como lo verdadero se halla de un modo más principal en el intelecto que en las cosas, así se halla más principalmente en el acto del juicio intelectual que en el acto de la simple aprehensión.

Pues la razón de verdadero consiste en la adecuación del intelecto y de la cosa. Pero ninguna cosa se adecúa consigo misma, sino que la adecuación exige cosas distintas. Luego la razón de verdad comienza a hallarse propiamente en el intelecto cuando éste comienza a tener algo propio, que no se da en la cosa extramental, pero que se corresponde con ella, de modo que se pueda establecer la adecuación entre esos dos términos.

Ahora bien, en el acto de la simple aprehensión, el intelecto sólo tiene la semejanza de la cosa extramental, lo mismo que le ocurre al sentido cuando recibe la “especie” de la cosa sensible. Mas cuando empieza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del intelecto es algo propio de él, que no se encuentra en la cosa extramental, y cuando se adecúa a lo que hay en dicha cosa, se dice que tal juicio es verdadero.

El intelecto juzga de la cosa aprehendida cuando dice que algo es o no es, y este es el intelecto que compone y divide (o que une y separa); por lo cual afirma Aristóteles en su *Metafísica*<sup>4</sup> que esa composición y división están en el intelecto y no en las cosas. Y por eso la verdad se encuentra primariamente en la composición y división del intelecto (o sea, en el juicio), mientras que secundariamente y con posterioridad se llama verdadero al acto intelectual que forma las definiciones (es decir, la simple aprehensión), pues una definición se dice verdadera o falsa en razón del juicio verdadero o falso que le sigue. Por ejemplo, es falsa cuando se atribuye una definición a lo que no le pertenece, como si se atribuye al triángulo la definición del círculo; o también cuando las notas de una definición no pueden unirse entre sí, como si se propone como definición de alguna cosa la de “animal insensitivo”, pues dicha

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. III, cap. 6 (Bk 430 a 26).

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 4 (Bk 1027 b 29-31).

definición, que implica que algún animal no es sensitivo, es falsa. De modo que la definición no se dice verdadera ni falsa si no es por orden al juicio, como tampoco la cosa se dice verdadera si no es por orden al intelecto.

Resulta, pues, evidente por todo lo dicho que lo verdadero se dice principalmente de la composición y división que hace el intelecto; segundo, de las definiciones de las cosas en tanto que en ellas está implícita la composición verdadera o falsa; tercero, de las cosas mismas en tanto que se adecúan al intelecto divino, o están ordenadas por naturaleza a adecuarse al intelecto humano; cuarto, del hombre, que puede elegir palabras verdaderas o falsas, o que hace una estimación verdadera o falsa de sí mismo o de los otros, mediante las cosas que dice o hace.

Y en cuanto a las voces, éstas reciben la denominación de verdaderas del mismo modo que los contenidos intelectuales que significan.

A la primera objeción se contesta que, aunque la simple aprehensión sea la primera operación del intelecto, sin embargo, con ella no tiene todavía el intelecto algo propio de él que pueda adecuarse con la realidad, y por ello la verdad no se encuentra propiamente en dicha operación.

Con lo que se responde también a la segunda objeción.

## 10. *Suma Teológica*, cuestión 16, artículo 2

Se pregunta si la verdad está sólo en el juicio del intelecto.

Y PARECE QUE NO:

1. Dice, en efecto, Aristóteles, en su libro *Sobre el alma*<sup>5</sup> que así como los sentidos son siempre verdaderos respecto a la aprehensión de sus sensibles propios, así también el intelecto respecto a la aprehensión de las esencias. Pero el juicio intelectual no se encuentra en los sentidos, ni tampoco en la simple aprehensión de las

---

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, lib III, cap. 6 (Bk 430 b 27).

esencias. Luego la verdad no se encuentra sólo en el juicio intelectual.

2. Además, como dice Isaac Israeli<sup>6</sup>, la verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto. Mas así como el intelecto que juzga puede adecuarse a las cosas, así también el intelecto que aprehende simplemente, y el mismo sentido que percibe una cosa tal cual es. Luego la verdad no se halla sólo en el juicio intelectual.

MAS, POR EL CONTRARIO, dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>7</sup> que, en lo que se refiere a la simple aprehensión de las esencias, ni hay verdad en las cosas, ni tampoco en el intelecto.

RESPUESTA. Se ha de afirmar que lo verdadero, según su propia razón, se encuentra, como ya vimos, en el intelecto. Y así como toda cosa es verdadera porque posee la forma de su propia naturaleza, así es necesario que el intelecto, en tanto que cognoscente, sea verdadero porque posee la semejanza de la cosa conocida, que esa es la forma propia de él en tanto que cognoscente. Y por ello se define la verdad por la conformidad del intelecto y de la cosa<sup>8</sup>. De suerte que conocer esa conformidad es justamente conocer la verdad.

Ahora bien, esa conformidad de ningún modo la conoce el sentido, pues aunque la vista, por ejemplo, posea la semejanza de lo visible, no conoce, desde luego, la correspondencia que hay entre la cosa que se ve y lo que la vista aprehende de dicha cosa. En cambio, el intelecto sí que es capaz de conocer esa conformidad suya con la misma cosa inteligible. Aunque tampoco puede hacerlo en el acto de la simple aprehensión, sino que, precisamente cuando juzga que la cosa es tal como es la forma que él aprehende de la cosa, entonces es cuando primeramente conoce y manifiesta lo verdadero. Y esto lo hace componiendo o dividiendo, pues en toda proposición, el intelecto aplica la forma significada por el predica-

<sup>6</sup> Vid. nota 20, pág. 72.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 4 (Bk 1027 b 27).

<sup>8</sup> Una traducción interpretativa correcta habría de decir: “conformidad de la forma del intelecto (o de lo formado por el intelecto) con la cosa”.

do a alguna cosa significada por el sujeto, o, por el contrario, la separa.

En consecuencia, si bien se puede decir que el sentido respecto de la cosa sentida, y también el intelecto respecto de las esencias de las cosas simplemente aprehendidas son, en algún sentido, verdaderos, no se puede decir, sin embargo, que conozcan y manifiesten lo verdadero; y lo mismo hay que decir de las voces significativas, sean complejas o incomplejas. Porque la verdad puede darse en el sentido, y en el intelecto, en el acto de la simple aprehensión, como se da en cualquier otra cosa verdadera, pero no como lo conocido en el cognoscente, que es lo que implica el sentido propio de “verdadero”, ya que la perfección del intelecto es justamente lo verdadero en cuanto conocido.

Por tanto, hablando propiamente, la verdad está en el intelecto cuando juzga, pero no en el sentido, ni en el intelecto cuando aprehende simplemente las esencias.

Y con ello se responde a las objeciones.

### 11. *Suma contra los Gentiles*, libro 1, capítulo 59 (fragmento)

Como quiera que la verdad del intelecto consiste en la adecuación del intelecto y de la cosa, y ello “en tanto que el intelecto dice que es lo que realmente es, o que no es lo que realmente no es”, como dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>9</sup>, es claro que la verdad pertenece a aquello que el intelecto dice, y no a la operación con la que lo dice. No se exige, en efecto, para la verdad del intelecto que el mismo acto de entender se adecúe con la cosa, pues muchas veces la cosa es material, mientras que el acto de entender es siempre inmaterial. Pero sí que se exige que aquello que el intelecto, al entenderlo, dice y conoce, se adecúe con la cosa, de suerte que se dé en la realidad tal y como el intelecto dice.

---

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. III, cap. 7 (Bk 1011 b 29).

**12. *Suma contra los Gentiles*, libro 1, capítulo 59 (fragmento)**

Cuando algo incomplejo se dice o se entiende, eso incomplejo no es de suyo adecuado o inadecuado a la realidad, ya que la adecuación o la inadecuación entrañan comparación, y lo incomplejo no implica de suyo comparación o aplicación alguna a la realidad. De donde lo incomplejo no se puede decir que sea verdadero ni falso, sino sólo lo complejo, en el cual se contiene la comparación de lo incomplejo con la realidad por medio de la composición o de la división.

**13. *Sobre la Interpretación*, libro 1, lección 3, n. 4 (fragmento)**

c) La verdad no se encuentra nunca en el intelecto sino en cuanto que éste compara un simple concepto con otro. Pero si se refiere a la realidad, entonces se llama unas veces composición y otras división. Composición cuando el intelecto compara un concepto con otro, como aprehendiendo la unión o la identidad de las cosas sobre las que versan tales conceptos; división, cuando la comparación de un concepto con otro revela que las cosas por ellos expresadas son diversas.

**14. *Sobre la Interpretación*, libro 1, lección 3, ns. 7 y 9 (fragmento)**

El intelecto se dice verdadero cuando es conforme con la cosa, y falso cuando está en disconformidad con ella (...). Conocer esa relación de conformidad no es sino juzgar que la realidad es así o no es así, y eso es componer o dividir. Por tanto, el intelecto no conoce la verdad sino componiendo o dividiendo por su juicio. Si ese juicio está en consonancia con las cosas, será verdadero, como cuando el intelecto juzga que la realidad es lo que es, o no es lo que no es; y si está en disonancia con las cosas, entonces será falso, como cuando juzga que no es lo que es, o que es lo que no es. De donde la verdad y la falsedad sólo se dan en el cognoscente y en el dicente por respecto a la composición y a la división.



**15. *Sobre la Metafísica*, libro 6, lección 4, n. 1236 (fragmento)**

e) El intelecto tiene ante sí la semejanza de la cosa entendida en tanto que concibe las razones de los incomplejos, pero no por esto juzga acerca de esa semejanza, sino sólo cuando compone o divide. Pues cuando el intelecto concibe lo que es un animal racional mortal, tiene ante sí la semejanza del hombre, mas no por ello conoce que se halla en posesión de tal semejanza, ya que todavía no juzga que el hombre es animal racional mortal. Y por esto solamente en la segunda operación del intelecto se encuentra la verdad o la falsedad, pues en dicha operación el intelecto no sólo se halla en posesión de la semejanza de la cosa entendida, sino que también reflecte sobre la misma semejanza, conociéndola y juzgando acerca de ella.



## IV

### ANALOGÍA DE LA VERDAD

#### 16. *Sobre la Verdad*, cuestión 1, artículo 4

Se pregunta si hay una sola verdad por la que todas las cosas son verdaderas.

Y PARECE QUE SÍ:

1. San Anselmo, en efecto, dice en su libro *Sobre la Verdad*<sup>1</sup>, que así como el tiempo se comporta respecto de todas las cosas temporales, así la verdad respecto de todas las cosas verdaderas. Pero el tiempo se comporta respecto de todas las cosas temporales como un solo tiempo. Luego también la verdad se comportará respecto a todas las cosas verdaderas como una sola verdad.

2. Se puede replicar que la verdad se dice de dos maneras: Primera, en cuanto es lo mismo que la entidad de la cosa, que es como la define San Agustín, en su libro de *Los Soliloquios*<sup>2</sup>: “verdadero es aquello que es”, y así es necesario que existan muchas verdades, puesto que hay muchas esencias de las cosas. Segunda, en cuanto se expresa en el intelecto, que es como la define San Hilario<sup>3</sup>: “verdadero es lo que manifiesta o declara el ser”, y de este modo, como nada se puede manifestar al intelecto sino en virtud de la primera verdad divina, todas las verdades son, en cierto modo, algo uno en orden a mover al intelecto, como todos los colores son algo uno en orden a mover a la vista, pues la mueven bajo una misma razón, a saber, la de la luz.

---

<sup>1</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap 13.

<sup>2</sup> *Vid.* nota 1, pág 47.

<sup>3</sup> *Vid.* nota 23, pág 57.

Mas, por el contrario, el tiempo es uno numéricamente respecto de todas las cosas temporales. Si, pues, la verdad se comporta respecto de las cosas verdaderas como el tiempo respecto de las cosas temporales, es necesario que la verdad sea numéricamente una respecto de todas las cosas verdaderas; y no es suficiente que todas las verdades sean algo uno en orden a mover, o en tener un mismo ejemplar.

3. Además, San Anselmo, en su libro *Sobre la Verdad*<sup>4</sup>, argumenta así: Si a muchas cosas verdaderas corresponden muchas verdades, es necesario que varíen las verdades con arreglo a la variación de las cosas verdaderas. Pero las verdades no varían por las variaciones de las cosas verdaderas, ya que, destruidas las cosas verdaderas o rectas, todavía permanecen la verdad y la rectitud por las que son verdaderas y rectas. Luego solamente hay una verdad. La Menor se prueba porque, destruido lo significado por un signo, todavía permanece la rectitud de la significación, pues es recto que se signifique lo que aquel signo significaba; y por la misma razón, destruida cualquier cosa verdadera o recta, permanecen su rectitud o su verdad.

4. Además, en las cosas creadas ninguna verdad se identifica con aquello de lo que es verdad, como la verdad del hombre no es el hombre, o la verdad de la carne no es la carne. Pero cualquier ente creado es verdadero. Luego ningún ente creado es su verdad. Luego toda verdad es algo increado, y hay solamente una verdad.

5. Además, entre las criaturas nada es mayor que la mente humana; sólo lo es Dios, como dice San Agustín<sup>5</sup>. Pero la verdad, como demuestra el mismo San Agustín en el libro de *Los Soliloquios*<sup>6</sup> es mayor que la mente humana. Pues no puede decirse que sea menor, ya que entonces la mente humana juzgaría a la verdad, lo que es falso. No juzga, en efecto, a la verdad sino con arreglo a la verdad; como el juez no juzga a la ley, sino con arreglo a la ley, como dice el mismo San Agustín en su libro *Sobre la verdadera*

<sup>4</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap. 13.

<sup>5</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. XV, cap. 1 (M L, 42, 1057).

<sup>6</sup> En realidad, la cita se refiere a SAN AGUSTÍN, *De vera Religione*, cap. 30 (M L, 34, 147).

*Religión*<sup>7</sup>. Tampoco puede decirse que la verdad sea igual a la mente humana, porque el alma juzga a todas las cosas según la verdad, pero no según ella misma. Luego la verdad sólo es Dios, y así no hay más que una verdad.

6. Además, San Agustín demuestra, en el libro de *Las LXXXIII Cuestiones*<sup>8</sup>, que la verdad no se percibe con los sentidos corporales, razonando así: Los sentidos corporales sólo perciben lo mudable; pero la verdad es inmutable; luego no la perciben los sentidos. Y de modo semejante puede argumentarse: Todo lo creado es mudable; pero la verdad no es mudable; luego no es creada; luego es increada; luego solamente hay una verdad.

7. Además, en el lugar citado<sup>9</sup>, insiste San Agustín sobre lo mismo, razonando así: Nada hay sensible que no tenga algún parecido a lo falso, de modo que sea indiscernible de eso falso; pues, dejando otros ejemplos, todas las cosas que sentimos mediante el cuerpo, incluso cuando ya no están presentes a los sentidos, las imaginamos como totalmente presentes, bien durante el sueño, bien en un delirio. Y de una manera semejante puede argumentarse: todo lo creado tiene algún parecido a lo falso, en cuanto tiene algún defecto; luego nada creado es la verdad, y así no hay más que una sola verdad.

#### MAS, POR EL CONTRARIO:

1. San Agustín, en su libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>10</sup> dice así: “como la semejanza es la forma de las cosas semejantes, así la verdad es la forma de las cosas verdaderas”. Mas para muchas cosas semejantes hay muchas semejanzas. Luego para muchas cosas verdaderas habrá muchas verdades.

2. Además, así como toda verdad creada deriva de la verdad increada y recibe de ella su eficacia, así toda luz inteligible deriva, a modo de un ejemplar, de la primera luz, y recibe de ella el poder

<sup>7</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera Religione*, cap 31 (M L, 34, 148).

<sup>8</sup> SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. IX (M L, 40, 13).

<sup>9</sup> *Vid.* nota 4, pág. 84.

<sup>10</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera Religione*, cap. 34 (M L, 34, 152).

de manifestar. Pero se dice que hay muchas luces inteligibles, como se desprende de lo que dice el Pseudo-Dionisio<sup>11</sup>. Luego de modo semejante se ha de conceder que hay muchas verdades.

3. Además, aunque los colores muevan a la vista por virtud de la luz, sin embargo, absolutamente hablando, son muchos y diferentes, y no puede decirse que sean algo uno, más que en cierto aspecto. Luego, aunque todas las verdades creadas se expresan en el intelecto por virtud de la primera verdad, no por esto se puede decir que haya una sola verdad, más que en cierto aspecto.

4. Además, así como la verdad creada no puede manifestarse en el intelecto sino en virtud de la verdad increada, así ninguna potencia creada puede hacer algo sino en virtud de la potencia increada. Pero en modo alguno decimos que hay una sola potencia de todas las cosas que tienen potencia. Luego de ningún modo debe decirse que haya una sola verdad de todas las cosas verdaderas.

5. Además, Dios es referido a las cosas según una triple relación causal, a saber: como agente, como ejemplar y como fin; y, por cierta “apropiación”, la entidad de las cosas se refiere a Dios como a causa eficiente; la verdad, como a causa ejemplar, y la bondad, como a causa final, aunque, sin impropiedad de lenguaje, cada uno de esos trascendentales puede referirse a Dios según esos tres modos de causalidad. Pero no decimos en manera alguna que haya una sola bondad de todas las cosas buenas, ni una sola entidad de todos los entes. Luego tampoco debemos decir que haya una sola verdad de todas las cosas verdaderas.

6. Además, aunque haya una sola verdad increada de la que se extraen todas las verdades creadas, sin embargo, no todas se extraen de aquélla de la misma manera; porque, si bien es cierto que la verdad increada se comporta del mismo modo respecto de todas las verdades creadas, éstas, en cambio, no se comportan de la misma forma respecto de aquélla, como se dice en el *Libro sobre las Causas*<sup>12</sup>; y por eso se extraen de manera distinta de aquella verdad increada las verdades necesarias y las contingentes. Pero el diverso

<sup>11</sup> PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, cap. IV, & 6.

<sup>12</sup> *Liber de Causis*, Propositio XXII, n. 170.

modo de imitar al ejemplar divino es causa de diversidad en las cosas creadas. Luego también hay muchas verdades creadas.

7. Además, la verdad es la adecuación de la cosa y del intelecto. Pero de las cosas específicamente diversas no puede haber una misma adecuación respecto del intelecto. Luego, cuando las cosas verdaderas sean específicamente diversas, no podrá haber una verdad de todas las cosas verdaderas.

8. Además, dice San Agustín, en su libro *Sobre la Trinidad*<sup>13</sup>: “ha de creerse que la naturaleza de la mente humana de tal modo está unida a las cosas inteligibles que todas las cosas que conoce las intuye en cierta luz homogénea con ella”. Mas la luz por la que el alma conoce todas las cosas es la verdad. Luego la verdad es homogénea con el alma, y así es necesario que la verdad sea una cosa creada, y, por consiguiente, en las diversas criaturas habrá diversas verdades.

RESPUESTA. Debe decirse que, como es manifiesto por lo dicho anteriormente, la verdad se encuentra propiamente en el intelecto humano o en el divino, como la salud en el animal. En cambio, en las otras cosas se encuentra por relación al intelecto, como también la salud se atribuye a algunas otras cosas en cuanto son productivas o preservativas de la salud del animal.

Por tanto, en el intelecto divino está la verdad propia y principalmente; en el intelecto humano lo está propia y secundariamente; pero en las cosas está de manera impropia y secundaria, pues sólo está en ellas por relación a las otras dos verdades.

Pues bien, la verdad del intelecto divino es solamente una y de ella derivan muchas verdades en el intelecto humano, como de un solo rostro de hombre resultan muchas imágenes en el espejo, según dice la Glosa de San Agustín<sup>14</sup> a aquello del Salmista: “se han disminuido las verdades entre los hijos de los hombres”. En cambio, las verdades que están en las cosas son muchas, como también lo son las esencias de las cosas.

---

<sup>13</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. XII, cap. 2 (M L, 42, 999).

<sup>14</sup> SAN AGUSTÍN, *In Psalmos*, Psal. XI, n. 2 (M L, 36, 138).

Por otro lado, la verdad que se dice de las cosas en comparación al intelecto humano es, en cierto modo, accidental a ellas, pues, suponiendo que el intelecto humano no existiera ni pudiese existir, todavía las cosas permanecerían en su esencia. En cambio, la verdad que se dice de las cosas en comparación al intelecto divino pertenece a ellas de manera inseparable, pues no podrían subsistir sin el intelecto divino que las produce.

Y así la verdad se da antes, en la cosa, por su comparación al intelecto divino que por su comparación al humano, pues al intelecto divino se compara como a su causa, mientras que al humano se compara, en cierto modo, como a su efecto, en cuanto que nuestro intelecto recibe de las cosas la ciencia. Así, pues, una cosa se dice verdadera de un modo más principal en orden a la verdad del intelecto divino que en orden a la verdad del intelecto humano.

Por eso, si se trata de la verdad propiamente dicha según la cual todas las cosas son verdaderas de una manera principal, entonces todas las cosas son verdaderas por una sola verdad, esto es, por la verdad del intelecto divino; y en este sentido la toma San Anselmo, en su libro *Sobre la Verdad*<sup>15</sup>. Pero si se trata de la verdad propiamente dicha según la cual las cosas se dicen verdaderas de una manera secundaria, entonces en las distintas almas se dan muchas verdades respecto de las múltiples cosas verdaderas. Por último, si se trata de la verdad impropriamente dicha según la cual todas las cosas se dicen verdaderas, entonces hay muchas verdades respecto a las múltiples cosas verdaderas, pero respecto de una sola cosa, sólo hay una verdad.

Como el alimento se denomina sano por la salud que está en el animal y no por alguna forma inherente, así las cosas se denominan verdaderas por la verdad que está en el intelecto, ya divino, ya humano; pero así como el alimento también se denomina sano por una cualidad suya por la que se dice sano, así también las cosas se denominan verdaderas por alguna forma inherente, o sea, por la verdad que está en ellas mismas (y que no es más que la entidad adecuada al intelecto, o que hace que el intelecto se adecúe a ella).

A la primera objeción se responde que el tiempo se compara a las cosas temporales como la medida a las cosas medidas, por lo

---

<sup>15</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, caps. 7 y 13.



que es evidente que San Anselmo habla únicamente de aquella verdad que es la medida de todas las cosas verdaderas, y ésta es solamente una, como también el tiempo es uno, según se desprende del segundo argumento. Pero la verdad que está en el intelecto humano o en las mismas cosas, no se compara a las cosas como la medida extrínseca y común respecto a las cosas medidas, sino que, si se trata de la verdad del intelecto humano, se compara a las cosas como lo medido a la medida, y así es necesario que varíe con la variación de las cosas; y si se trata de la verdad que está en las cosas mismas, se compara a ellas como medida intrínseca, y así también estas medidas deben multiplicarse con arreglo a la multiplicación de las cosas medidas, como también hay dimensiones diversas para los diversos cuerpos.

La segunda objeción se concede.

A la tercera se responde que la verdad que permanece una vez destruidas las cosas, es la verdad del intelecto divino, y ésta, considerada en absoluto, es numéricamente una; mas la verdad que está en las cosas o en el alma, varía con la variación de las cosas.

A la cuarta se contesta que cuando decimos “ninguna cosa es su verdad”, nos referimos a las cosas que tienen un ser completo en la naturaleza. En este sentido también decimos “ninguna cosa es su ser”, y, sin embargo, el ser de la cosa es algo creado. Del mismo modo, la verdad de la cosa es algo creado.

A la quinta objeción se responde que la verdad con arreglo a la cual juzga el alma a todas las cosas, es la verdad primera. Pues así como de la verdad del intelecto divino derivan en el intelecto angélico las “especies” innatas de las cosas con arreglo a las cuales conoce todo, así también de la verdad del intelecto divino procede, a modo de ejemplar, en nuestro intelecto, la verdad de los primeros principios con arreglo a la cual juzgamos de todo. Y como no podemos juzgar por ella sino en tanto que es una semejanza de la verdad primera, por eso decimos que juzgamos de todo con arreglo a la primera verdad.

A la sexta objeción se contesta que aquella verdad inmutable es la verdad primera, y ella ni se percibe por los sentidos ni es algo creado.

A la séptima se responde que la misma verdad creada no tiene algo parecido a lo falso, aunque cualquier criatura tenga algo parecido a lo falso. Pues en tanto tiene una criatura algo parecido a lo

falso en cuanto es deficiente. Pero la verdad no acompaña a la criatura en tanto que es deficiente, sino en tanto que se aparta de lo defectuoso y se adecúa a la verdad primera.

A la primera de las objeciones en contrario se responde que la semejanza se encuentra propiamente en todos los semejantes, pero la verdad, como es cierta conveniencia entre el intelecto y la cosa, no se encuentra propiamente en los dos, sino sólo en el intelecto. Por eso, como sólo hay un intelecto, a saber, el divino, por comparación al cual todas las cosas se dicen verdaderas, es necesario que todas las cosas sean verdaderas con arreglo a una sola verdad, aunque haya muchas semejanzas diversas para muchas cosas semejantes.

A la segunda se contesta que, aunque la luz inteligible derive, a modo de un ejemplar, de la luz divina, sin embargo, incluso a las luces inteligibles creadas se las llama propiamente luz; pero la verdad no se aplica propiamente a las cosas derivadas del intelecto divino como de su ejemplar propio; y por eso no hablamos de una sola luz como hablamos de una sola verdad.

Y parecidamente hay que responder a la tercera objeción que se refiere a los colores, porque los colores se dicen propiamente visibles, aunque no se vean sino por la luz.

Y lo mismo a la cuarta, que se refiere a la potencia, y a la quinta, que hace referencia a la entidad.

A la sexta objeción se responde que, aunque las cosas imiten desigualmente a la verdad divina, sin embargo, no se excluye por esto que las cosas sean verdaderas por una sola verdad y no por muchas, propiamente hablando; porque aquello que se recibe diversamente en las cosas derivadas del ejemplar, cuando está en las cosas no se llama propiamente verdad, pero sí cuando está en el ejemplar.

A la séptima objeción se contesta que, aunque las cosas que son específicamente diversas no se adecúen, por parte de ellas, con una sola adecuación al intelecto divino, sin embargo, el intelecto divino, al cual se adecúan todas las cosas, es solamente uno; y, por parte de él, hay una sola adecuación a todas las cosas, si bien no todas se adecúan a él del mismo modo. Y en este sentido la verdad de todas las cosas es solamente una.

A la octava objeción se responde que San Agustín habla allí de la verdad derivada, a modo de un ejemplar, de la misma mente divina en nuestra mente, como la imagen del rostro resulta en el espejo; y estas verdades que resultan en nuestras almas por derivación de la verdad primera son muchas, como hemos dicho. O se puede responder también que la verdad primera es en cierto modo homogénea con el alma, tomando esta homogeneidad en un sentido lato, según que todas las cosas inteligibles o incorpóreas se dice que pertenecen a un mismo género, al modo como se dice en los *Hechos de los Apóstoles*<sup>16</sup>: “nosotros somos del mismo género que El”.

### 17. *Suma Teológica*, cuestión 16, artículo 6

Se pregunta si hay una sola verdad según la cual todas las cosas son verdaderas.

Y PARECE QUE SÍ:

1. En efecto, según San Agustín<sup>17</sup>, nada es superior a la mente humana sino Dios. Pero la verdad es superior a la mente humana, ya que, si no lo fuese, la mente juzgaría sobre la verdad, y no es así, sino que juzga acerca de todas las cosas conforme a la verdad, y no conforme a sí misma. Luego sólo Dios es la verdad. Luego no hay más verdad que Dios.

2. Además, dice San Anselmo, en su libro *Sobre la Verdad*<sup>18</sup>, que como el tiempo se comporta respecto a las cosas temporales, así se comporta la verdad respecto a las cosas verdaderas. Pero respecto a todas las cosas temporales hay un solo tiempo. Luego respecto a todas las cosas verdaderas también habrá una sola verdad.

---

<sup>16</sup> Act., XVII, 28.

<sup>17</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. XV, cap. 1 (M L, 42, 1057).

<sup>18</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap. 3.

MAS, POR EL CONTRARIO, se dice en el Salmo XI, 2: “se han disminuido las verdades entre los hijos de los hombres”.

RESPUESTA. Se ha de decir que, en cierto sentido, sí que hay una sola verdad por la que todas las cosas son verdaderas, pero que, en otro sentido, no.

Para comprender esto, téngase en cuenta que cuando algo se predica de modo unívoco de muchos sujetos, eso que de ellos se predica se encuentra en todos según su propia razón, como la noción de “animal” se encuentra propiamente en todas las especies de animales. Mas cuando algo se predica de modo análogo<sup>19</sup> de muchos sujetos, lo que de ellos se predica se encuentra propiamente en uno solo, y en los otros no, aunque se les atribuya por denominación extrínseca, como la noción de “sano” se predica del animal, del fármaco y de la orina: del animal, en sentido propio, porque se encuentra en él realmente la salud; del fármaco, en cambio, por denominación extrínseca, en cuanto que causa la salud; y de la orina, también por denominación extrínseca, en cuanto que manifiesta la salud. Ciertamente la salud no se encuentra ni en el fármaco ni en la orina, pero algo hay en ellos por lo que el fármaco la causa y la orina la manifiesta.

Ahora bien, ya vimos que la verdad se encuentra con prioridad en el intelecto, y con posterioridad en las cosas, en tanto que éstas se ordenan al intelecto divino. Si, pues, hablamos de la verdad en cuanto se da, según su razón propia, en el intelecto, entonces en los muchos intelectos creados hay muchas verdades, e incluso en uno y el mismo intelecto, también muchas, si es que conoce con verdad muchas cosas. Y en este sentido dice la Glosa de San Agustín<sup>20</sup>, comentando aquellas palabra del Salmo XI, 2: “se han disminuido las verdades entre los hijos de los hombres”, que así como del rostro de un solo hombre, reflejado en distintos espejos, resultan muchas imágenes, así también de la única verdad divina resultan muchas verdades. Pero si hablamos de la verdad en cuanto está en las cosas, así todas las cosas son verdaderas por una primera verdad, a la que cada cosa se asemeja según su propia entidad. Y por

<sup>19</sup> La analogía a la que aquí se refiere Tomás de Aquino es precisamente, como es claro, la analogía de atribución extrínseca, y no otros modos de analogía.

<sup>20</sup> *Vid.* nota 10, pág. 85.

eso, aunque las esencias o formas de las cosas sean muchas, sin embargo, la verdad del intelecto divino, por la que todas las cosas se denominan verdaderas, es solamente una.

A la primera objeción se contesta que la verdad, con arreglo a la cual juzga el alma humana acerca de todas las cosas, no es cualquier verdad, sino precisamente la verdad primera, que se refleja en el alma, como en un espejo, por los primeros principios. De donde se sigue que la primera verdad es superior al alma. Y aunque la verdad creada, que está en nuestro intelecto, es también superior al alma, esta superioridad no es absoluta, sino relativa, en cuanto que es una perfección de dicha alma, como también se puede decir, en ese sentido, que la ciencia es superior al alma. Pero, en verdad, y de modo absoluto, ningún ser subsistente es superior al alma racional, a no ser el propio Dios.

A la segunda objeción se responde que ese texto de San Anselmo es verdadero si las cosas se denominan verdaderas por su relación con el intelecto divino.



## V

### RELACIÓN DE LA VERDAD CON EL ENTE

#### 18. *Suma Teológica*, cuestión 16, artículo 3

Se pregunta si lo verdadero y el ente son “convertibles”<sup>1</sup>.

Y PARECE QUE NO:

1. En efecto, como ya se ha dicho, lo verdadero se encuentra propiamente en el intelecto; pero el ente se encuentra propiamente en las cosas. Luego no son “convertibles”.

2. Además, lo que se extiende al ente y al no ente no es “convertible” con el ente. Pero lo verdadero se extiende al ente y al no ente, puesto que, así como es verdad que el ente es, así también lo es que el no ente no es. Luego lo verdadero y el ente no son “convertibles”.

3. Además, los términos que se relacionan entre sí como lo anterior y lo posterior no parece que sean “convertibles”. Pero lo verdadero parece que es anterior al ente, ya que el ente no es inteligible sino bajo la razón de verdadero. Luego parece que no son “convertibles”.

MAS, POR EL CONTRARIO. Dice Aristóteles, en su *Metafísica*<sup>2</sup>, que la disposición de las cosas en el ser es la misma que en la verdad.

---

<sup>1</sup> Vid. nota 1, pág. 51.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. I, cap. 1 (*Bk* 993 b 30).

RESPUESTA. Se ha de decir que, así como lo bueno tiene razón de apetecible, así lo verdadero tiene orden al conocimiento. Cada cosa, en efecto, tanto tiene de cognoscible cuanto tiene de ser, y por eso se dice en el libro *Sobre el alma*<sup>3</sup>, que el alma es en cierto modo todas las cosas, ya en el orden sensible, ya en el intelectual. Por tanto, así como lo bueno es “convertible” con el ente, así también lo verdadero. Sin embargo, lo bueno añade al ente la razón de apetecible, mientras que lo verdadero le añade la comparación con el intelecto.

A la primera objeción se contesta que lo verdadero está en las cosas y en el intelecto, como se ha dicho; y lo verdadero que está en las cosas se “convierte” con el ente según la sustancia, mientras que lo verdadero que está en el intelecto se “convierte” con el ente como lo manifestativo con lo manifestado, que esto es propio de la razón de verdadero, como ya vimos. O también puede decirse que el ente está en las cosas y en el intelecto, como también lo verdadero, aunque lo verdadero se halla principalmente en el intelecto, y, en cambio, el ente se encuentra principalmente en las cosas. Y esto acontece porque lo verdadero y el ente se distinguen conceptualmente.

A la segunda objeción se contesta que el no ente no tiene nada en sí mismo por lo que pueda ser conocido, sino que se conoce porque el propio intelecto lo hace cognoscible. De donde lo verdadero se funda en el ente en cuanto que el no ente es un cierto ente de razón, o sea, aprehendido por la razón.

A la tercera, se responde que, al decir que “el no ente no puede ser aprehendido sino bajo la razón de verdadero”, esto puede tomarse en dos sentidos: Primero, que no se puede aprehender al ente sin que de esa aprehensión del ente resulte la razón de verdadero, y así el dicho es perfectamente admisible. Segundo, que se entienda que el ente no puede aprehenderse sin aprehender también la razón de verdadero; y así es falso. Ciertamente que lo verdadero no puede aprehenderse sin aprehender la razón de ente, porque el ente está incluido en la razón de verdadero. Y lo mismo ocurre si comparamos lo inteligible con el ente. No es posible, en efecto, entender al ente sin que el ente sea inteligible, pero de aquí no se sigue

---

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. III, cap.8 (*Bk* 431 b 21).



que para entender al ente haya que entender su inteligibilidad. Del mismo modo, todo ente entendido es verdadero, pero entender el ente no es entender su verdad.



## VI

### RELACIÓN DE LA VERDAD CON EL BIEN

#### 19. *Suma Teológica*, cuestión 16, artículo 4

Se pregunta si lo bueno precede conceptualmente a lo verdadero.

Y PARECE QUE SÍ:

1. Como es manifiesto, por lo dicho en la *Física*<sup>1</sup> de Aristóteles, lo más universal es anterior en el conocimiento. Pero lo bueno es más universal que lo verdadero, ya que lo verdadero es un cierto bien, o sea, el bien del intelecto. Luego lo bueno es conceptualmente anterior a lo verdadero.

2. Además, lo bueno está en las cosas, mientras que lo verdadero está en el juicio del intelecto, como se ha visto. Pero lo que está en las cosas precede a lo que está en el intelecto. Luego lo bueno precede conceptualmente a lo verdadero.

3. Además, la verdad (la veracidad) es una de las especies de virtud, como se pone de relieve en la *Ética*<sup>2</sup> de Aristóteles. Pero la virtud se encuadra cabe lo bueno, pues es una “buena cualidad de la mente”, como dice San Agustín<sup>3</sup>. Luego lo bueno es anterior a lo verdadero.

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *Physica*, lib. I, cap. 5 (Bk 189 a 5).

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Ethica Nicomacheia*, lib.IV, cap. 7 (Bk 1127 a 29).

<sup>3</sup> SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, cap. 19 (M L, 32, 1267).

## MAS, POR EL CONTRARIO:

Lo que se extiende a más cosas es conceptualmente anterior. Pero lo verdadero se extiende a cosas que no son buenas, como los objetos matemáticos. Luego lo verdadero precede conceptualmente a lo bueno.

RESPUESTA. Aunque lo verdadero y lo bueno son “convertibles” en la realidad, son, sin embargo, conceptualmente distintos. Y esto supuesto, hay que decir que, absolutamente hablando, lo verdadero es anterior a lo bueno, por dos razones. Primera, porque lo verdadero está más cercano al ente, que es anterior a lo bueno, ya que lo verdadero mira al ser de manera directa e inmediata, mientras que lo bueno sigue al ser en cuanto es de algún modo perfecto, y así es apetecible. Segunda, porque el conocimiento precede naturalmente a la apetición, y como lo verdadero se refiere al conocimiento, y lo bueno, en cambio, a la apetición, es claro que lo verdadero es conceptualmente anterior a lo bueno.

A lo primero se contesta que la voluntad y el intelecto se incluyen mutuamente, pues el intelecto entiende a la voluntad, y la voluntad quiere que el intelecto entienda. Y, por ello, entre las cosas que miran al objeto de la voluntad se incluyen también las que pertenecen al intelecto, y viceversa. De donde, en el orden de lo apetecible, lo bueno se comporta como lo universal, y lo verdadero como lo particular, mientras que, en el orden de lo inteligible, ocurre lo contrario. Por tanto, de que lo verdadero sea una especie de bien, síguese que lo bueno es anterior en el orden de lo apetecible, pero no que lo sea en absoluto.

A lo segundo se responde que algo es anterior conceptualmente cuando es anteriormente aprehendido por el intelecto. Pero el intelecto aprehende primero al mismo ente, en segundo lugar aprehende que entiende al ente, y en tercer lugar aprehende que quiere al ente. Luego lo primero es la razón de ente, lo segundo la razón de verdadero y lo tercero la razón de bueno; aunque lo bueno esté en las cosas.

A lo tercero se contesta que la virtud denominada “verdad” (o “veracidad”) no es la verdad en general, sino cierta verdad según la cual el hombre se muestra, en sus palabras y en sus obras, tal y

como es. También se habla, en sentido particular, de la verdad de la vida, en cuanto que el hombre cumple en su vida aquello a lo que está destinado por el intelecto divino, de modo parecido a como se encuentra la verdad en las demás cosas. Por fin, se habla también de la verdad de la justicia, y que consiste en que un hombre cumpla lo que debe respecto a otro, con arreglo a la ley. Pero de estos sentidos particulares de la verdad no se puede pasar a la verdad en general.

## **20. *Sobre la Verdad*, cuestión 21, artículo 3 (fragmento)**

Se ha de decir que, tanto lo verdadero como lo bueno, tienen razón de perfectivo o de perfección.

Pero el orden entre varias perfecciones puede establecerse de dos maneras: primera, por parte de las mismas perfecciones, y segunda, por parte de los sujetos perfectibles.

Pues bien, considerando lo verdadero y lo bueno en sí mismos, hallamos que lo verdadero es conceptualmente anterior a lo bueno. Lo verdadero, en efecto, es perfectivo de otro según la razón de especie solamente, mientras que lo bueno lo es, no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad. Y así la razón de bueno contiene en sí más notas que la razón de verdadero, y se compara a ésta como algo sobreañadido. Por eso, lo bueno supone a lo verdadero, y a su vez lo verdadero supone a lo uno. En efecto, la razón de verdadero se completa en la aprehensión del intelecto, pero cada cosa es inteligible en cuanto es una, pues el que no entiende algo uno nada entiende, como dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>4</sup>.

De donde tal es el orden de las nociones trascendentales, si se consideran en sí mismas, que después del ente viene lo uno, después lo verdadero, y después de lo verdadero, lo bueno.

Pero si se establece el orden entre lo verdadero y lo bueno por parte de los sujetos perfectibles, entonces lo bueno es naturalmente anterior a lo verdadero, por dos razones:

---

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysicae*, lib. IV, cap. 4 (*Bk 1006 b 10*).

Primera, porque la perfección de lo bueno se extiende a más cosas que la perfección de lo verdadero. Pues por lo verdadero sólo pueden ser perfeccionadas aquellas cosas que son capaces de percibir en sí mismas a algún ente, o poseer en sí mismas a algún ente según su razón y no según el ser que tiene el ente en sí mismo. Tales cosas son solamente aquellas que reciben algo inmaterialmente y son cognoscitivas, pues la representación de la piedra, por ejemplo, se da ciertamente en el alma, pero no según el ser real que tiene en la piedra.

Mas por lo bueno pueden ser perfeccionadas también aquellas cosas que reciben algo según su ser material, ya que la razón de bien consiste en que algo sea perfectivo, no sólo según la razón de especie, sino también según el ser, como antes se ha dicho. Y por eso todas las cosas apetecen lo bueno, pero no todas conocen lo verdadero. Y en uno y en otro caso se manifiesta la referencia de lo perfectible a su perfección, que es lo bueno o lo verdadero, a saber, en la apetición del bien o en el conocimiento de la verdad.

La segunda razón es que aquellas cosas que son capaces de ser perfeccionadas por lo bueno y por lo verdadero, se perfeccionan antes por lo bueno que por lo verdadero, ya que, por el mero hecho de que participan del ser, se perfeccionan por lo bueno, como se ha dicho, y después, por el hecho de que conocen algo, se perfeccionan por lo verdadero. El conocimiento, en efecto, es posterior al ser, y por ello, según esta consideración que atiende a los sujetos perfectibles, lo bueno precede a lo verdadero.

## VII

### LA VERDAD DE DIOS

#### 21. *Sobre la Verdad, cuestión 1, artículo 7*

Se pregunta si la verdad se dice de Dios en sentido esencial o en sentido personal<sup>1</sup>.

Y PARECE que se dice en sentido personal.

1. En efecto, todo aquello que entraña en Dios relación de principio se dice personalmente. Pero la verdad la entraña, como se desprende de lo que dice San Agustín, en su libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>2</sup>: que la verdad divina es la suma semejanza del principio sin ninguna desemejanza de donde nazca la falsedad. Luego la verdad se dice de Dios en sentido personal.

2. Además, así como nadie es semejante a sí mismo, así nadie es igual a sí mismo. Pero la semejanza en Dios implica distinción en las personas, según dice San Hilario, precisamente porque nadie es semejante a sí mismo. Luego la misma razón hay respecto de la igualdad. Pero la verdad es cierta igualdad. Luego implica distinción personal en Dios.

3. Además, todo lo que en Dios entraña emanación se dice personalmente. Pero la verdad entraña cierta emanación, porque significa la concepción del intelecto, lo mismo que el verbo mental.

---

<sup>1</sup> Esta es una pregunta teológica, no estrictamente filosófica. Se trata de averiguar si la Verdad se predica de Dios en cuanto es Uno, o, por el contrario, en cuanto es Trino, y, en este último caso, en cuanto ella (la Verdad) es propia de la segunda Persona de la Trinidad, o sea, del Hijo. Sin embargo, la conclusión a que se llega, a saber, que la Verdad, hablando propiamente, se dice de Dios en sentido esencial, puede ser perfectamente asumida por la Filosofía.

<sup>2</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera Religione*, cap. 36 (M L, 34, 152).

Luego así como el verbo se dice personalmente, así también la verdad.

MAS, POR EL CONTRARIO, hay una sola verdad de las tres divinas personas, como dice San Agustín en su libro *Sobre la Trinidad*<sup>3</sup>. Luego es esencial y no personal.

RESPUESTA. Debe decirse que la verdad en Dios puede tomarse en dos acepciones: una propia, y otra cuasi metafórica.

Si, pues, se toma la verdad propiamente, entonces implicará la igualdad del intelecto divino y de la cosa entendida. Y como el intelecto divino entiende, en primer término, la cosa que es la misma esencia de Dios, y, por medio de ella, entiende todas las demás cosas, por eso la verdad en Dios implica principalmente la igualdad del intelecto divino y la esencia de Dios, y secundariamente la del intelecto divino y las cosas creadas.

Pero el intelecto divino y la esencia de Dios no se adecúan como lo que mide y lo medido, ya que aquél no es principio de ésta, ni a la inversa, sino que son totalmente idénticos. De donde la verdad que resulta de tal igualdad no entraña ninguna razón de principio, ya se tome por parte de la esencia, ya por parte del intelecto, que son una y la misma verdad; pues así como en Dios son lo mismo el que entiende y la cosa entendida, así también son lo mismo en El la verdad del intelecto y la de la cosa, sin ninguna connotación a algún principio.

Y si se toma la verdad del intelecto divino en cuanto adecuado a las cosas creadas, aún así se tratará de la misma verdad, pues igualmente se entiende Dios a Sí mismo que entiende las demás cosas. Sin embargo, en esa noción de verdad habrá que añadir la razón de principio respecto de las criaturas, a las cuales el intelecto divino se compara como medida y causa.

Ahora bien, todo nombre que en Dios no entraña razón de principio o de procedencia de un principio, o incluso que implica razón de principio pero por respecto a las criaturas, se dice esencialmente de El. Luego en Dios la verdad, si se la toma propiamente, se dice en sentido esencial; aunque también pueda “apropiarse” a la Perso-

---

<sup>3</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. VIII, cap. 1 (M L, 42, 947-948).



na del Hijo, como asimismo el arte y las demás cosas que se refieren al intelecto.

Por último, la verdad se toma en Dios en sentido metafórico o traslaticio cuando se la toma según la noción que se realiza en las cosas creadas, en las cuales la verdad se dice según que la cosa creada imita a su principio, o sea, al intelecto divino. E igualmente, según este sentido, la verdad en Dios es también descrita como la suma imitación del principio, que corresponde al Hijo, y en esta acepción la verdad se atribuye propiamente al Hijo, y en sentido personal, que es lo que afirma San Agustín en su libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>4</sup>.

Con esto resulta fácil la respuesta a la primera objeción.

A la segunda se contesta que la igualdad en Dios implica a veces la distinción personal, como cuando decimos que el Padre y el Hijo son iguales, y según esto, con el nombre de igualdad se expresa una distinción real. Pero otras veces con el nombre de igualdad no se expresa una distinción real, sino solamente de razón, como cuando decimos que la sabiduría y la bondad divinas son iguales. De donde no es necesario que implique siempre una distinción personal. Y en este caso, la distinción que entraña el concepto de verdad es sólo de razón, pues se trata de una igualdad entre el intelecto de Dios y la esencia divina.

A la tercera objeción se responde que, aunque la verdad sea concebida por el intelecto, sin embargo, con el nombre de verdad no se expresa la razón de concepción, como ocurre con el nombre de verbo, y así no hay paridad.

## **22. *Suma Teológica*, cuestión 16, artículo 5**

Se pregunta si Dios es la Verdad.

Y PARECE QUE NO:

1. La verdad, en efecto, consiste en la composición o la división que forma el intelecto al juzgar. Pero en Dios no hay compo-

---

<sup>4</sup> Vid. nota 1, pág. 99.

sición ni división. Luego en El no hay verdad.

2. Además, según San Agustín, en su libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>5</sup>, la verdad es la semejanza con el principio. Pero Dios no tiene semejanza con ningún principio. Luego en Dios no hay verdad.

3. Además, todo lo que se dice de Dios se dice de El en cuanto causa primera de todas las cosas; y así, el ser de Dios es la causa de todo ser y la bondad de Dios, la causa de todo bien. Luego si la verdad está en Dios, es que Dios es la causa de toda verdad. Pero que alguien peca es verdad, y, por tanto, Dios es causa de ello; lo que es manifiestamente falso.

MAS EN CONTRA de todo ello está lo que dice el Señor, en Juan, 14, 6: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”.

RESPUESTA. Hay que decir que, según lo afirmado anteriormente, la verdad está en el intelecto, en tanto que aprehende a las cosas tal como son, y en las mismas cosas, en cuanto el ser de ellas se acomoda al intelecto. Y todo ello se da en Dios en grado máximo. Pues el ser de Dios no sólo puede acomodarse a su intelecto, sino que se identifica con su entender, y este entender divino es la medida y la causa de todo otro ser y de todo otro entender, y el mismo Dios es su ser y su entender. De donde se sigue que no sólo hay verdad en Dios, sino que El es la verdad suma y primera.

A lo primero se ha de decir que, si bien en el intelecto divino no hay composición ni división, sin embargo, Dios juzga de todas las cosas, también de las complejas, con el único y simplicísimo acto de su intelección. Y así, en el intelecto divino está la verdad.

A lo segundo se responde que la verdad de nuestro intelecto se encuentra en él en tanto que se adecúa a su principio, a saber, a las cosas mismas, de las que recibe el conocimiento. Por otra parte, la verdad de las cosas se halla en ellas en cuanto se adecúan a su principio, o sea, al intelecto divino. Pero esto, propiamente hablando, no puede decirse de la verdad divina, a no ser que se trate de la

<sup>5</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera Religione*, cap. 36 (M L, 34, 152).

verdad que se “apropia” al Hijo, que sí tiene principio. Mas si hablamos de la verdad tomada en sentido esencial, entonces la única manera de mantener esa fórmula es reducir la proposición afirmativa en otra negativa, como cuando se dice: “el Padre es por Sí, ya que no es por otro”. Y de modo semejante puede llamarse a la verdad divina “semejanza con su principio”, en cuanto que el ser de Dios no es “desemejante” con su intelecto.

A lo tercero se contesta que las negaciones y las privaciones no tienen verdad en sí mismas, sino sólo por la aprehensión que de ellas hace el intelecto. Pues bien, toda aprehensión del intelecto proviene de Dios, y, por tanto, todo lo que hay de verdad en la proposición: “esta fornicación es verdadera” procede, desde luego, de Dios. Pero si de aquí se concluye: “luego esta fornicación procede de Dios”, se incurriría en una falacia “de accidente”.



## VIII

### LAS PROPIEDADES DE LA VERDAD

#### 23. *Sobre la Verdad, cuestión 1, artículo 5*

Se pregunta si, aparte de la primera, hay alguna verdad eterna.

Y PARECE QUE SÍ:

1. San Anselmo, en efecto, dice en su *Monologio*<sup>1</sup>, hablando de la verdad de los enunciables: “ya se diga que la verdad tiene principio o fin, ya se diga que no los tiene, lo cierto es que la verdad no se puede encerrar en ningún principio o fin”. Pero respecto de toda verdad, o se entiende que tiene principio o fin, o se entiende que no los tiene. Luego ninguna verdad se encierra en algún principio o fin. Pero todo lo que es así, es eterno. Luego toda verdad es eterna.

2. Además, todo aquello cuyo ser continúa tras la destrucción de su propio ser es eterno, porque, bien se suponga que es, bien se suponga que no es, continúa siendo, y es necesario que en cada momento se suponga de una cosa que es o que no es. Pero el ser de la verdad continúa tras su destrucción, porque si la verdad no es, es verdadero que la verdad no es, y nada puede ser verdadero sino por la verdad. Luego la verdad es eterna.

3. Además, si la verdad de los enunciables no es eterna, se podrá señalar cuándo deja de darse la verdad de los enunciables. Pero, en ese momento, será verdadero el siguiente enunciable: no hay ninguna verdad de los enunciables. Luego evidentemente seguirá habiendo alguna verdad de los enunciables, lo que es contrario a lo que se había concedido. Luego no puede decirse que la verdad de los enunciables no sea eterna.

---

<sup>1</sup> SAN ANSELMO, *Monologium*, cap. 18.

4. Además, Aristóteles demuestra en su *Física*<sup>2</sup> que la materia es eterna (aunque esto sea falso), aduciendo que la materia permanece después de su corrupción y es anterior a su generación; ya que, si se corrompe, en algo se corrompe, y si se genera, de algo se genera; y aquello de lo que algo se genera y en lo que algo se corrompe es, sin duda, materia. Pues de modo semejante, si se supone que la verdad se corrompe o se genera, se sigue que ella se da antes de su generación y después de su corrupción; porque si se genera, se cambia de no ser en ser, y si se corrompe, se cambia de ser en no ser; pero cuando la verdad no se da o no existe, es verdadero decir que no existe, lo cual no es posible si no se da la verdad. Luego la verdad es eterna.

5. Además, todo aquello cuya inexistencia no puede entenderse es eterno, porque todo lo que puede no ser puede entenderse que no es. Pero la verdad de los enunciables no puede entenderse que no sea, porque el intelecto no puede entender nada sin que entienda que es verdadero. Luego la verdad de los enunciables es eterna.

6. Además, San Anselmo argumenta así en su *Monologio*<sup>3</sup>: “piense quien pueda cuándo comenzó o cuándo no existió esta verdad”.

7. Además, lo que es futuro siempre fue futuro y lo que es pasado siempre será pasado. Pero una proposición de futuro es verdadera si aquello sobre lo que versa es futuro, y una proposición de pasado, si sobre lo que versa es pasado. Luego la verdad de las proposiciones de futuro siempre ha existido, como la verdad de las proposiciones de pasado siempre existirá; y así no sólo es eterna la verdad primera, sino muchas otras.

8. Además, dice San Agustín, en su libro *Sobre el libre albedrío*<sup>4</sup>, que nada es más eterno que la esencia del círculo, o que dos y tres son cinco. Pero estas son verdades creadas. Luego alguna otra verdad, además de la primera, es eterna.

---

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Physica*, lib. I, cap. 9 (Bk 192 a 24-34).

<sup>3</sup> SAN ANSELMO, *Monologium*, cap. 18.

<sup>4</sup> SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, cap. II, cap. 8 (M L, 32, 1252).

9. Además, para la verdad de la enunciación no se requiere que se enuncie algo en acto, sino que es suficiente que se dé aquello sobre lo que puede formarse la enunciación. Pero antes de que existiese el mundo hubo algo, incluso fuera de Dios, sobre lo que pudo formarse una enunciación. Luego antes de que existiese el mundo se dio la verdad de los enunciables. Pero todo lo que se dio antes del mundo es eterno. Luego la verdad de los enunciables es eterna; y así tenemos la misma conclusión que en el argumento anterior. Demostración de la Menor: El mundo fue hecho de la nada, esto es, después de la nada. Luego, antes de que el mundo existiese, había no ser. Pero la enunciación verdadera no solamente se forma de aquello que es, sino también de aquello que no es, pues así como se puede enunciar con verdad que lo que es es, así se puede enunciar igualmente con verdad que lo que no es no es, como dice Aristóteles en su *Perihermeneias*<sup>5</sup>. Luego antes de que el mundo fuese, hubo base para poder formar una enunciación verdadera.

10. Además, todo lo que se sabe es verdadero mientras se sabe. Pero Dios supo desde la eternidad todos los enunciables. Luego la verdad de todos los enunciables existe desde la eternidad; y así muchas verdades son eternas.

11. Se puede replicar a esto que de ese argumento no se sigue que dichos enunciables sean verdaderos en sí mismos, sino solamente en el intelecto divino. Mas, por el contrario, es necesario que esos enunciables sean verdaderos en la misma medida en que son sabidos. Pero todas las cosas son sabidas por Dios desde la eternidad, no sólo en tanto que están en la mente, sino también en tanto que existen en sus propias naturalezas. Leemos, en efecto, en el *Eclesiástico*<sup>6</sup>: “todas las cosas son conocidas por Dios Nuestro Señor antes de ser creadas, como también son conocidas todas después de la creación”; y, según esto, no conoce Dios de manera distinta a las cosas después que han sido hechas, que las conoció antes de hacerlas. Luego desde la eternidad hubo muchas verdades, no sólo en el intelecto divino, sino también en sí mismas.

---

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Perihermeneias*, cap. 6 (Bk 17 a 25-30).

<sup>6</sup> *Eccle.*, XXIII, 29.

12. Además, se dice que algo es, hablando de modo absoluto, cuando llega a su culminación. Pero la razón de verdad no llega a su culminación o consumación sino en el intelecto. Si, pues, en el intelecto divino hubo desde la eternidad muchas verdades, debe concederse que, hablando de modo absoluto, hay muchas verdades eternas.

13. Además, en el Libro de la *Sabiduría*<sup>7</sup> leemos: “la justicia es perpetua e inmortal”. Pero la verdad (o veracidad) es parte de la justicia, como dice Cicerón en su *Retórica*<sup>8</sup>. Luego es perpetua e inmortal.

14. Además, los universales son perpetuos e incorruptibles. Pero lo verdadero es máximamente universal, puesto que es “convertible” con el ente. Luego la verdad es perpetua e incorruptible.

15. A esto se puede replicar que lo universal no se corrompe por sí mismo, sino sólo accidentalmente. Sin embargo, una cosa debe ser denominada de modo prioritario por lo que le conviene por sí o esencialmente, y no por lo que le conviene accidentalmente. Luego si la verdad, hablando esencialmente, es perpetua e incorruptible, pues no se corrompe ni se genera más que accidentalmente, debe concederse de manera absoluta que la verdad, universalmente dicha, es eterna.

16. Además, Dios es anterior al mundo desde la eternidad. Luego la relación de prioridad estuvo en Dios desde la eternidad. Pero cuando hay dos cosas relativas, puesta una, es necesario poner también la otra. Luego también desde la eternidad se dio en el mundo la posterioridad con respecto a Dios. Luego de alguna manera hubo algo desde la eternidad fuera de Dios, a lo cual le compete la verdad; y así se concluye lo mismo que en el argumento anterior.

17. Se puede replicar que esa relación de prioridad y posterioridad no es algo en la naturaleza de las cosas, sino sólo en la razón. Mas, por el contrario, como dice Boecio en su libro *Sobre la Con-*

---

<sup>7</sup> *Sapient.*, I, 15.

<sup>8</sup> CICERÓN, *Partitiones Oratoriae*, XXII, 78.



*solación de la Filosofía*<sup>9</sup>, Dios es anterior al mundo por naturaleza, aun cuando el mundo existiera siempre. Luego aquella relación de prioridad es relación real y no sólo de razón.

18. Además, la verdad de la significación es la rectitud de la significación. Pero desde la eternidad fue recto que cada signo tuviera un significado. Luego la verdad de la significación se dio desde la eternidad.

19. Además, desde la eternidad fue verdadero que el Padre engendró al Hijo y que el Espíritu Santo procedió de ambos. Pero aquí hay pluralidad. Luego desde la eternidad hubo varias verdades.

20. Se puede replicar a esto que esas enunciaciones son verdaderas por una sola verdad; de donde no se sigue que hubo varias verdades desde la eternidad. Mas, por el contrario, la razón por la que el Padre es Padre y engendra al Hijo es distinta de aquella por la que el Hijo es Hijo y es engendrado por el Padre. Sino que esta enunciación: el Padre engendra al Hijo es verdadera por la razón de que el Padre es Padre; mientras que esta otra: el Hijo es engendrado por el Padre, es verdadera por la razón de que el Hijo es Hijo. Luego tales enunciaciones no son verdaderas por una sola verdad.

21. Además, aunque hombre y reidor sean “convertibles”, sin embargo no es la misma la verdad de estas dos proposiciones: el hombre es hombre, y el hombre es reidor, ya que no es la misma propiedad la que se predica con el nombre de “hombre” y la que se predica con el nombre de “reidor”. Y de igual modo no es la misma propiedad la que importa el nombre de “Padre”, y la que importa el nombre de “Hijo”. Luego no es la misma la verdad de las susodichas proposiciones.

22. Se puede replicar que estas proposiciones no se dieron desde la eternidad. Mas, por el contrario, siempre que haya un intelecto que pueda enunciar puede haber enunciación. Pero desde la eternidad se dio el intelecto divino entendiendo que el Padre es Padre y el Hijo es Hijo, y enunciándolo y diciéndolo así, ya que,

---

<sup>9</sup> BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, lib. V, Prosa VI (M L, 63, 859).

según San Anselmo<sup>10</sup>, lo mismo es, para el Sumo Espíritu, decir que entender. Luego las predichas enunciaciones se dieron desde la eternidad.

MAS, POR EL CONTRARIO:

1. Nada creado es eterno. Pero toda verdad, aparte de la primera, es creada. Luego sólo la verdad primera es eterna.
2. Además, el ente y lo verdadero son “convertibles”. Pero solamente un ente es eterno. Luego sólo una verdad es eterna.

RESPUESTA. Debe decirse que, según hemos visto anteriormente, la verdad entraña adecuación y conmensuración; y por ello, del mismo modo que se denomina algo verdadero, se denomina también conmensurado o medido.

Ahora bien, un cuerpo se mide, bien por una medida intrínseca, como la línea, la superficie o la profundidad, bien por una medida extrínseca, como lo localizado, por el lugar; el movimiento, por el tiempo, o el paño, por la vara.

Y análogamente algo puede denominarse verdadero de dos maneras: por la verdad inherente, o por la verdad extrínseca. En este último sentido todas las cosas se denominan verdaderas por la verdad primera; y, como la verdad que se halla en el intelecto humano está medida por las mismas cosas, se sigue de aquí que, no sólo la verdad de las cosas, sino también la verdad del intelecto humano, o de las enunciaciones que expresan lo entendido por él en cada caso, reciben dicha denominación por referencia a la verdad primera.

Mas en esta adecuación o conmensuración del intelecto y de las cosas no se requiere que los dos extremos estén en acto.

Así nuestro intelecto puede adecuarse a aquellas cosas que se darán en el futuro, pero que ahora no existen, ya que, de lo contrario, no sería verdadera esta proposición: “el Anticristo vendrá al mundo”. Y es que esta proposición se denomina verdadera por la verdad que está solamente en nuestro intelecto, sin que exista todavía la cosa. Y de manera semejante también el intelecto divino

---

<sup>10</sup> SAN ANSELMO, *Monologium*, cap. 29.

pudo adecuarse desde la eternidad a aquellas cosas que no existen desde la eternidad, sino que son hechas en el tiempo; de suerte que aquellas cosas que existen en el tiempo pueden denominarse verdaderas desde la eternidad por referencia a la verdad eterna.

Si, pues, tomamos la verdad en el sentido de la verdad inherente a las verdades creadas, y que encontramos, ya en las cosas, ya en los intelectos creados, entonces la verdad no es eterna, ni la de las cosas, ni la de los enunciables, como quiera que las mismas cosas, o los intelectos en los que radican dichas verdades, no existen desde la eternidad.

Pero si tomamos la verdad propia de las verdades creadas como aquella por la que todas las cosas se denominan verdaderas por una medida extrínseca, que es la verdad primera, así la verdad de todas las cosas, de todos los enunciables y de todos los intelectos es eterna, y esta eternidad de la verdad es la que considera San Agustín en su libro de *Los Soliloquios*, y San Anselmo en su *Monologio*<sup>11</sup>. Por eso dice San Anselmo en su libro *Sobre la Verdad*<sup>12</sup>: “así puedes entender cómo he demostrado en mi *Monologio*, apoyándome en la verdad de la proposición, que la suprema verdad no tiene principio ni fin”.

Ahora bien, esta verdad primera no puede ser más que una respecto de todas las cosas.

Pues en nuestro intelecto la verdad no se diversifica más que de dos maneras: una, por la diversidad de las cosas conocidas, acerca de las cuales forma diversas concepciones; otra, por el diverso modo de entender. En efecto, el caminar de Sócrates es una sola cosa, pero el alma, que entiende el tiempo componiendo y dividiendo, como dice Aristóteles en su libro *Sobre el Alma*<sup>13</sup>, entiende de diversas maneras el caminar de Sócrates, como presente, como pretérito y como futuro, y así forma diversas concepciones en las que se encuentran diversas verdades.

Pero ninguno de estos dos modos de diversidad pueden hallarse en el conocimiento divino. Pues Dios no tiene diversos conocimientos de las diversas cosas, sino que las conoce todas con un solo conocimiento, pues conoce por un solo medio, a saber, por su

<sup>11</sup> SAN ANSELMO, *Monologium*, cap. 18.

<sup>12</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap 10.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. III, cap. 6 (*Bk* 430 b 1).

esencia, y no dirigiendo su conocimiento a cada cosa, como dice el Pseudo-Dionisio en su libro *Sobre los Nombres Divinos*<sup>14</sup>. Del mismo modo, su conocimiento no se concreta a algún tiempo, pues se mide por la eternidad, que abstrae de todo tiempo y contiene eminentemente a todo tiempo.

Luego no hay muchas verdades eternas, sino una sola.

A la primera objeción se contesta que, como el mismo San Anselmo expone en su libro *Sobre la Verdad*<sup>15</sup>, al decir que la verdad de la enunciación no se encierra en ningún principio o fin, no quiere decir que la enunciación se lleve a cabo sin algún principio, sino que no puede entenderse cuándo se daría aquella enunciación faltándole la verdad, es decir, aquella enunciación de la cual trataba, por la que se expresaba con verdad que algo se daría en el futuro. Por donde se echa de ver que él no intentaba probar que la verdad inherente a las cosas creadas, o a la misma enunciación, fueran sin principio ni fin, sino que no los tenía la verdad primera por la cual, como por una medida extrínseca, se dice verdadera la enunciación.

A la segunda objeción se responde que, fuera del alma, encontramos, ya a las cosas mismas, ya a las privaciones y negaciones de las cosas, y unas y otras no se comportan de la misma manera respecto a la verdad, como tampoco respecto al intelecto.

Pues la cosa misma, debido a la esencia que tiene, se adecúa al intelecto divino como la cosa artificial se adecúa al arte, y en virtud de esa misma esencia está naturalmente ordenada a hacer que nuestro intelecto se adecúe a ella, en cuanto produce un conocimiento de sí misma por la semejanza de ella recibida en el alma.

Pero el no ente, considerado fuera del alma, ni tiene algo por lo que se pueda adecuar al intelecto divino, ni por lo que pueda producir un conocimiento de sí mismo en nuestro intelecto. Por eso, el que se adecúe a algún intelecto no depende del mismo no ente, sino del intelecto que capta la razón de no ente.

La cosa, que es algo positivo fuera del alma, tiene ciertamente algo en sí por donde pueda decirse verdadera. Pero esto no ocurre con el no ser de la cosa, sino que todo lo que se atribuye a él se

<sup>14</sup> PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, cap. VII, & 2.

<sup>15</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap. 10.

debe al intelecto. Cuando se dice, pues: “es verdadero que la verdad no es”, como la verdad que aquí se expresa es la del no ente, no es nada en sí misma, sino sólo en el intelecto. De donde a la destrucción de la verdad que está en la cosa no se sigue sino el ser de la verdad que está en el intelecto.

Y así resulta evidente que de esto no puede concluirse sino que es la verdad que está en el intelecto la que es eterna, y que es además necesario que esté en un intelecto eterno; y esta es la verdad eterna. Por tanto, de todo este argumento lo que se desprende es que solamente la verdad primera es eterna.

De lo cual resultan también fáciles de dar las respuestas a las objeciones tercera y cuarta.

A la quinta se contesta que no puede entenderse que no exista en absoluto la verdad, pero puede entenderse que no exista ninguna verdad creada, como también puede entenderse que no existe ninguna criatura. El intelecto puede entender que él no existe y que él no entiende, aunque no entienda sin existir y sin entender; pues no es necesario que todo lo que el intelecto posee al entender, lo entienda al entender, porque no siempre refleja sobre sí mismo. Por tanto, no hay inconveniente en que se entienda que no existe la verdad creada, aunque sin ella no se pueda entender.

A las objeciones sexta y séptima se responde que lo futuro en cuanto futuro no existe, ni tampoco lo pasado en cuanto pasado. Luego lo mismo debe decirse de la verdad de lo pasado y de lo futuro que se dice de la verdad del no ente. Por eso, tampoco puede concluirse de aquí la eternidad de alguna verdad, a no ser de la primera, como hemos dicho.

A la objeción octava se contesta que aquellas palabras de San Agustín hay que entenderlas en el sentido de que dichas verdades son eternas en cuanto están en la mente divina; o también, tomando lo eterno por lo perpetuo.

A la novena se contesta que, aunque la enunciación verdadera se forma tanto sobre el ente como sobre el no ente, sin embargo, el ente y el no ente no se comportan del mismo modo respecto a la verdad, como resulta evidente por lo dicho en la respuesta a la segunda objeción; y de aquí también se sigue la solución a lo que se objeta.

A la décima objeción se responde que desde la eternidad supo Dios muchos enunciados, pero todos ellos los supo con un solo

conocimiento. Luego desde la eternidad no hubo más que una verdad, por la cual el conocimiento divino fue verdadero respecto de muchas cosas futuras en el tiempo.

A la undécima se responde que, como es manifiesto por lo dicho, el intelecto no solamente se adecúa a aquellas cosas que están en acto, sino también a aquellas que no lo están, principalmente el intelecto divino para el cual es lo mismo el pasado y el futuro. Por eso, aunque las cosas no hayan existido desde la eternidad en sus propias naturalezas, sin embargo, el intelecto divino sí que estuvo adecuado, según sus propias naturalezas, a las cosas que habían de existir en el tiempo; y, por consiguiente, tuvo desde la eternidad un verdadero conocimiento de las cosas incluso en sus propias naturalezas, aunque las verdades de las cosas no existieran desde la eternidad.

A la duodécima objeción se responde que, si bien la razón de verdad se cumple perfectamente en el intelecto, no así la razón de cosa. Por eso, aunque se conceda, hablando en absoluto, que la verdad de las cosas existió desde la eternidad en cuanto estuvo en el intelecto divino, no puede concederse, hablando asimismo absolutamente, que las cosas verdaderas existieran desde la eternidad por el hecho de que estuvieron en el intelecto divino.

A la decimotercera se contesta que lo dicho allí se refiere a la justicia divina; pero si se entiende como referido a la justicia humana, entonces se dice que es perpetua, como también se dice que lo son las cosas naturales, en el sentido que afirmamos, por ejemplo, que el fuego se mueve siempre hacia arriba por la inclinación de su naturaleza, a no ser que sea impedido por algo extraño; y pues la virtud, según Cicerón<sup>16</sup>, es un hábito acomodado a la naturaleza de la razón, por ello, en cuanto depende de su naturaleza, tiene la virtud una inclinación indefectible a su acto, aunque algunas veces se vea impedida. Y por eso se dice también en el *Digesto*<sup>17</sup> que la justicia es “la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho”. Sin embargo, la verdad de la que tratamos ahora tampoco es parte de la justicia, pues la que es tal es la verdad (o veracidad) de las confesiones que han de hacerse en un juicio.

---

<sup>16</sup> CICERÓN, *De inventione*, II, 53, 159.

<sup>17</sup> *Digesto*, lib. I, tít. 1, leg. 10.

A la decimocuarta objeción se contesta que esta afirmación: “lo universal es perpetuo e incorruptible” tiene, según Avicena<sup>18</sup>, dos sentidos: uno, que es perpetuo e incorruptible por razón de los individuos, que nunca tuvieron comienzo ni tendrán fin, para los que admiten la eternidad del mundo; pues la generación, según Aristóteles<sup>19</sup>, se ordena a salvaguardar la perpetuidad de las especies, que no puede salvarse en los individuos. Otro, que el universal es perpetuo porque no se corrompe por sí mismo, sino accidentalmente, al corromperse el individuo.

A la decimoquinta objeción se responde que la atribución esencial de una cosa a otra es de dos modos:

Uno positivamente, como al fuego se le atribuye el ir hacia arriba, y según este modo de atribución esencial una cosa se denomina con más propiedad por ella que por cualquier predicación accidental; pues decimos más propiamente que el fuego va hacia arriba y que es de las cosas que se elevan, que decimos que es de las cosas que van hacia abajo, aunque el fuego accidentalmente vaya algunas veces hacia abajo, como se ve, por ejemplo, en un hierro incandescente.

Otro negativamente, por razón de alguna remoción, o sea, cuando se niega de una cosa todo aquello que la disposición contraria está ordenada a producir. Por eso, si se presenta accidentalmente alguno de esos efectos de la disposición contraria, esta disposición se predicará absolutamente. Así, por ejemplo, la unidad se atribuye esencialmente a la materia prima, no por la presencia en ella de alguna forma de unidad, sino por remoción de las formas diversificantes. Por eso, cuando se presentan las formas que diversifican a la materia, decimos más propiamente que hay muchas materias que una sola.

Así ocurre en nuestro caso, pues no decimos que el universal es incorruptible porque tenga alguna forma de incorrupción, sino porque no le pertenecen esencialmente las disposiciones materiales que son la causa de su corrupción en los individuos; por consiguiente, del universal existente en las cosas se dice absolutamente que se corrompe en este individuo o en aquél.

---

<sup>18</sup> AVICENA, *Metaphysica*, tract. IV, cap. 3.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *Physica*, lib. II, cap. 8 (*Bk* 198 b 29-35).

A la decimosexta objeción se responde que todos los otros géneros supremos (llamados también “categorías”) ponen algo positivo, en cuanto tales, en la naturaleza de las cosas (pues la cantidad, por ejemplo, por el hecho mismo de ser cantidad, pone algo positivo); solamente la relación deja de poner algo en la realidad, por el hecho de ser relación, porque de suyo no expresa “algo”, sino “hacia algo”. Por eso se dan ciertas relaciones que nada ponen en la naturaleza de las cosas, sino solamente en la razón; lo cual ocurre de cuatro maneras, como puede colegirse de lo que dicen Aristóteles y Avicena<sup>20</sup>.

La primera es cuando algo se refiere a sí mismo, como cuando decimos que algo es idéntico consigo mismo; pues si esta relación pusiera algo en la realidad como añadido a aquello que se dice idéntico, habría que proceder hasta el infinito, ya que la relación por la cual alguna cosa se dice idéntica consigo misma habría de ser también idéntica a sí misma, y esto en virtud de otra relación, y así hasta el infinito.

La segunda es cuando la misma relación se refiere a algo. Pues no puede decirse que la paternidad se refiere a su sujeto por otra relación intermedia, porque también aquella relación intermedia necesitaría otra relación intermedia, y así hasta el infinito. De donde aquella relación que se expresa en la comparación de la paternidad a su sujeto, no es algo en la naturaleza de las cosas, sino sólo en la razón.

La tercera es cuando uno de los términos relacionados depende del otro, pero no a la inversa, como la ciencia depende de lo escible, pero no a la inversa; de donde la relación de la ciencia a lo escible es algo en la naturaleza de las cosas, pero no la relación de lo escible a la ciencia, sino solamente en la razón.

La cuarta es cuando el ente se compara al no ente, como cuando decimos que nosotros somos anteriores a aquellos que han de venir después de nosotros; pues de lo contrario se seguiría que puede haber infinitas relaciones en una misma cosa, si la generación se prolongara hasta el infinito en el futuro.

Por estos dos últimos casos, se echa de ver que aquella relación de prioridad no pone nada en la realidad, sino solamente en el inte-

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 15 (*Bk* 1021 a 26-36 y b 1-4); AVICENA, *Metaphysica*, tract. III, cap. 10.



lecto, bien porque Dios no depende de las criaturas, bien porque tal prioridad expresa una comparación del ente respecto del no ente. Por eso no se sigue de aquí que exista una verdad eterna, a no ser en el intelecto divino, único que es eterno; y esta es la verdad primera.

A la objeción decimoséptima se responde que, aunque Dios sea por naturaleza anterior a todas las cosas creadas, no se sigue, sin embargo, que aquella relación sea una relación existente en la naturaleza, sino que se forma en el intelecto por la consideración de la naturaleza de aquello que se dice anterior y de aquello que se dice posterior. Como también lo escible se dice anterior por naturaleza a la ciencia, aunque la relación de lo escible a la ciencia no se dé en la naturaleza de las cosas.

A la decimoctava se contesta que, cuando se dice que, aun no existiendo lo significado por un signo, es, sin embargo, recto que algo sea significado por cada signo, esto que se dice es verdadero según la ordenación de las cosas en el intelecto divino, como no existiendo el arca es, sin embargo, recto que el arca tenga una tapadera, según la ordenación del arte en la mente del artífice. Luego tampoco se puede concluir de aquí que sea eterna otra verdad que la primera.

A la decimonovena se responde que la razón de verdadero se funda sobre el ente. Pues bien, aunque en Dios se admitan varias personas o propiedades, con todo no se admite más que un sólo ser, pues el ser no se predica respecto de Dios sino esencialmente; y de todos estos enunciables: el Padre es o engendra, el Hijo es o es engendrado, en cuanto se refieren a la realidad, solamente hay una verdad, que es la verdad primera y eterna.

A la vigésima se contesta que, aunque el Padre es Padre por una razón distinta por la que el Hijo es Hijo, ya que la primera es la paternidad, y la segunda, la filiación, sin embargo, la razón por la que el Padre existe es la misma que aquélla por la que existe el Hijo, pues ambos existen por la esencia divina, que es una. Y la razón de verdad no se funda sobre la razón de paternidad o la de filiación en cuanto tales, sino sobre la razón de entidad. Por lo demás, la paternidad y la filiación son una sola esencia, y por tanto hay una sola verdad de ambas.

A la vigesimoprimer se contesta que la propiedad que significa el término “hombre” es distinta por esencia de la que significa el

término “reidor”, y no tienen un mismo ser, como ocurre con la paternidad y la filiación en Dios; y por eso no hay paridad.

A la vigesimosegunda se responde que el intelecto divino no conoce las cosas diversas sino por un sólo conocimiento, incluso aquellas que tienen en sí mismas diversas verdades. De donde con mayor razón conoce con un sólo conocimiento todo aquello que se refiere a las personas divinas. Luego incluso de estas cosas no hay más que una sola verdad.

#### **24. *Suma Teológica*, cuestión 16, artículo 7**

Se pregunta si la verdad creada es eterna.

Y PARECE QUE SÍ:

1. Dice, en efecto, San Agustín, en su libro *Sobre el libre albedrío*<sup>21</sup>, que nada es más eterno que el concepto de círculo y que dos y tres son cinco. Pero la verdad de estas cosas es una verdad creada. Luego la verdad creada es eterna.

2. Además, lo que es siempre, es eterno. Pero los universales son siempre y en todas partes. Luego son eternos. Luego también la verdad, que es máximamente universal.

3. Además, lo que actualmente es verdad, siempre fue verdad que lo sería ahora. Pero así como la verdad de una proposición de presente es creada, así también lo es la verdad de una proposición de futuro. Luego alguna verdad creada es eterna.

4. Además, lo que carece de principio y de fin, es eterno. Pero la verdad de los enunciables carece de principio y de fin. En efecto, si suponemos que la verdad tiene un comienzo, como antes no existía, era verdadero entonces que no existía, y esto lo era por alguna verdad; de lo que se sigue que la verdad existía antes de que comenzara a existir. Y, de modo semejante, si suponemos que la verdad tiene un fin, es claro que existe después de haber dejado de

---

<sup>21</sup> SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 8 (M L, 32, 1251).

existir, pues entonces es verdad que la verdad no existe. Luego la verdad es eterna.

MAS, POR EL CONTRARIO, sólo Dios es eterno, como se ha demostrado más atrás.

RESPUESTA. Se ha de decir que la verdad de los enunciables no es distinta de la verdad del intelecto. En efecto, los enunciables están en el intelecto y en las palabras. Si están en el intelecto tienen verdad por sí mismos, y si están en las palabras, se dicen verdaderos en cuanto significan cierta verdad del intelecto, y no porque tengan alguna verdad en sí mismos. Como sucede con la orina, que se llama sana, no porque tenga alguna salud en sí misma, sino porque significa la salud del animal. Y ya antes se dijo también que las cosas se denominan verdaderas por referencia a la verdad del intelecto. Por consiguiente, si no hay ningún intelecto eterno, no hay ninguna verdad eterna. Y puesto que sólo el intelecto divino es eterno, solamente en él se da la verdad eterna. Y tampoco de ello se sigue que exista algo eterno aparte de Dios, pues, como ya hemos visto, la verdad del intelecto divino es el mismo Dios.

A la primera objeción se responde que la noción de círculo y el enunciado de que dos y tres son cinco tienen eternidad en la mente divina.

A la segunda se contesta que cuando se dice que algo es siempre y en todas partes, puede esto entenderse de dos maneras. Primera, cuando tiene en sí mismo la razón de extenderse a todo lugar y tiempo, y así es como compete a Dios estar en todas partes y existir siempre. Segunda, cuando no tiene en sí razón alguna por la que esté determinado a un cierto lugar o tiempo, y así, por ejemplo, se llama una a la materia prima, no porque tenga una forma sustancial única, como cada hombre es uno por la unicidad de su forma sustancial, sino porque no tiene de suyo ninguna forma sustancial que la especifique y distinga; y en este segundo sentido es como se dice que el universal es siempre y en todas partes, porque prescinde de cualquier determinación de tiempo y de lugar. Pero de esto no se sigue que el universal sea eterno, a no ser en el intelecto que lo conoce, si es que éste es eterno.

A la tercera objeción se contesta que lo que ahora existe, fue futuro antes de existir en tanto que existía la causa que había de producirlo, y, por ello, suprimida dicha causa, ya no sería futuro. Ahora bien, sólo la causa primera es eterna. Por consiguiente, de que ahora exista algo no se sigue que siempre fue verdadero que era futuro, a no ser por referencia a una causa sempiterna que lo hubiese de producir. Y ciertamente esa causa sólo es Dios.

A la cuarta se responde que, como nuestro intelecto no es eterno, tampoco es eterna la verdad de los enunciados que nosotros formamos, sino que tiene un comienzo. Y antes de que esta verdad existiese no era verdadero decir que dicha verdad no existía, a no ser por referencia al intelecto divino, único intelecto cuya verdad es eterna. Sin embargo, ahora es verdadero decir que antes no existía dicha verdad, y ello es verdadero por la verdad que hay en nuestro intelecto, y no por alguna verdad que se dé en las mismas cosas. Y es que aquí se trata de una verdad sobre el no ente, y el no ente no tiene de suyo el que sea verdadero, sino que sólo lo es por parte del intelecto que lo conoce. De donde en tanto es verdadero decir que la verdad no existía en cuanto concebimos el no ente como precediendo al ente.

## 25. *Sobre la Verdad, cuestión 1, artículo 6*

Se pregunta si la verdad creada es inmutable.

Y PARECE QUE SÍ:

1. San Anselmo, en efecto, dice en su libro *Sobre la Verdad*<sup>22</sup>: “veo que por esta razón se demuestra que la verdad permanece inmutable”. Pero el argumento se refería a la verdad de la significación, como se colige por lo establecido anteriormente. Luego la verdad de los enunciables es inmutable; y, por la misma razón, la verdad de las cosas.

2. Además, si se muda la verdad de la enunciación, este cambio se deberá principalmente a la mutación de la cosa. Pero incluso

<sup>22</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap. 13.

mudada la cosa, permanece la verdad de la proposición. Luego la verdad de la enunciación es inmutable. Prueba de la Menor: La verdad, según San Anselmo<sup>23</sup>, es “cierta rectitud, en cuanto que cumple lo que está establecido en la mente divina”. Pero esta proposición: “Sócrates está sentado”, está establecida en la mente divina para significar el estar sentado de Sócrates, y significa esto incluso cuando Sócrates no está sentado. Luego incluso cuando Sócrates no está sentado, permanece la verdad de aquella proposición; y así la verdad de la susodicha proposición no se muda, aunque cambie la cosa.

3. Además, si la verdad se muda, esto no puede ocurrir sino porque cambian las cosas en las que está la verdad, como tampoco se dice que se mudan las formas, sino en tanto que cambian los sujetos de ellas. Pero la verdad no se muda con la mutación de las cosas verdaderas, como demuestran San Agustín<sup>24</sup> y San Anselmo<sup>25</sup>. Luego la verdad es completamente inmutable.

4. Además, la verdad de la cosa es causa de la verdad de la proposición, pues del hecho de que la cosa es o no es se dice que la proposición es verdadera o falsa. Pero la verdad de la cosa es inmutable. Luego también lo será la verdad de la proposición. Prueba de la Menor: San Anselmo, en su libro *Sobre la Verdad*<sup>26</sup>, demuestra que la verdad de la enunciación permanece inmutable en cuanto cumple lo que está establecido en la mente divina, como se ha visto. Luego la verdad de cualquier cosa es inmutable.

5. Además, lo que permanece, una vez hecha cualquier mutación, no se muda nunca. Por ejemplo, en una mutación de colores no decimos que se mude la superficie, pues permanece, una vez hecha cualquier mutación de colores. Pero la verdad permanece en la cosa, hecha cualquier mutación en la cosa, porque el ente y lo verdadero son convertibles. Luego la verdad de cualquier cosa es inmutable.

---

<sup>23</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap. 13.

<sup>24</sup> SAN AGUSTÍN, *Soliloquia*, lib. II, cap. 2 (ML, 32, 885-886).

<sup>25</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, caps. 7 y 13.

<sup>26</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap. 13.

6. Además, donde existe la misma causa existe también el mismo efecto. Pero la misma es la causa de estas tres proposiciones: Sócrates está sentado, Sócrates estará sentado y Sócrates estuvo sentado, a saber, el estar sentado de Sócrates. Luego la misma es la verdad. Pero si una de esas tres proposiciones es verdadera, es necesario que lo sean siempre las otras dos, pues si alguna vez es verdadero que Sócrates está sentado, siempre fue verdadero y siempre lo será que Sócrates estará sentado y que Sócrates estuvo sentado. Luego la única verdad de estas tres proposiciones siempre se comporta de una sola manera, y así es inmutable; y por la misma razón, cualquier otra verdad.

MAS, POR EL CONTRARIO, mudadas las causas se mudan los efectos. Pero las cosas, que son causa de la verdad de las proposiciones, se mudan efectivamente. Luego también se muda la verdad de las proposiciones.

RESPUESTA. Se ha de contestar que de dos maneras puede decirse que una cosa se muda: Primera, en cuanto que es sujeto de mutación, y en ese sentido decimos, por ejemplo, que se muda un cuerpo. Desde luego que así ninguna forma es mudable; y por eso se dice que la forma consiste en una esencia invariable. En consecuencia, como la verdad se expresa a modo de forma, la presente cuestión no se refiere a si la verdad es inmutable de este modo. De otra manera se dice que algo se muda en cuanto que, con arreglo a ello, se hace la mutación, como decimos, por ejemplo, que la blancura se muda, porque un determinado cuerpo se altera con arreglo a ella, y en este sentido es como nos preguntamos aquí si la verdad es mudable.

Para entender bien esto se ha de saber que aquello según lo cual se hace una mutación, unas veces se dice que se muda, y otras veces, no. Pues cuando es inherente a aquello que se muda, entonces eso según lo cual se hace la mutación también se dice que se muda, como decimos, por ejemplo, que se mudan la blancura o la cantidad cuando se muda algo según ellas, y esto por el hecho de que las mismas se suceden en el sujeto según esa mutación. Pero cuando aquello según lo cual se dice que algo se muda es extrínseco, entonces no se muda en esa mutación, sino que permanece inmutado, como no se dice, por ejemplo, que se muda un lugar

cuando algo se muda con arreglo a ese lugar. Por eso dice Aristóteles, en su *Física*<sup>27</sup>, que el lugar es el primer límite inmóvil de lo circundante, pues en el movimiento local no ocurre que haya una sucesión de lugares en el cuerpo localizado, sino, más bien, una sucesión de cuerpos en un lugar.

Pero respecto de las formas inherentes que decimos que se mudan con la mutación del sujeto, hay dos modos de mutación, pues de manera distinta se dice que se mudan las formas generales y las formas especiales. La forma especial, en efecto, no permanece la misma después de la mutación, ni según su ser, ni según su noción, como la blanca, hecha la alteración en otro color, no permanece en modo alguno. Pero la forma general permanece la misma después de la mutación, no ciertamente según su ser, pero sí según su noción, como hecha la mutación de blanco en negro, permanece el color según la noción común de color, pero no la misma especie de color.

Se ha dicho más atrás, que algo se denomina verdadero por la verdad primera como por una medida extrínseca, mas por su verdad inherente como por una medida intrínseca. De donde las cosas creadas varían ciertamente en la participación de la verdad primera; pero la misma verdad primera, según la cual se dicen verdaderas, no cambia en modo alguno, y esto es lo que dice San Agustín, en su libro *Sobre el libre albedrío*<sup>28</sup>, “nuestras mentes unas veces ven más y otras veces ven menos de la misma verdad, pero ella, inmutable en sí misma, ni crece ni disminuye”. En cambio, si atendemos a la verdad inherente a las cosas, entonces decimos que la verdad se muda en la medida en que algunas cosas se mudan según la verdad.

Por otra parte, como dijimos más atrás, la verdad de las criaturas se encuentra en dos sujetos: en las cosas mismas y en el intelecto; ya que la verdad de las acciones se incluye en la verdad de las cosas, y la verdad de las enunciaciones, en la verdad del intelecto, a la que significan. Además, las cosas se dicen verdaderas por su comparación al intelecto divino y al humano.

Si, pues, se toma la verdad de las cosas según su comparación al intelecto divino, entonces ciertamente la verdad de una cosa

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Physica*, lib. IV, cap. 4 (Bk 212 a 20-21).

<sup>28</sup> SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 8 (M L, 32, 1251-53).

mudable se muda en otra verdad, pero no en falsedad; pues la verdad es una forma máximamente general, dado que lo verdadero y el ente son “convertibles”; y por tanto, así como realizada cualquier mutación, la cosa mudada sigue siendo ente, aunque según otra forma, por la que tiene el ser, así también sigue siendo verdadera, pero con otra verdad, pues cualquiera que sea la forma (o incluso la privación) que adquiera con la mutación, se ajustará, según ella, al intelecto divino, el cual conoce cada cosa tal y como es, en cualquier disposición que se halle.

Pero si se considera la verdad de las cosas en orden al intelecto humano, o a la inversa, entonces unas veces se da la mutación de verdad en falsedad, y otras veces, de una verdad en otra.

En efecto; la verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto. Por otro lado, cuando de cantidades iguales se sustraen cantidades iguales, permanecen ciertamente cantidades iguales, aunque distintas de las primeras. Y por eso, cuando se mudan de modo homogéneo el intelecto y la cosa es necesario que permanezca en los dos la misma verdad, aunque distinta de la anterior; como ocurre, por ejemplo, cuando, estando sentado Sócrates, se entiende que está sentado, y después, cuando no está sentado, se entiende que no lo está.

En cambio, cuando de cantidades iguales se sustrae algo a una y a otra nada, o se sustraen a una y a otra cantidades distintas, aparece entonces la desigualdad; desigualdad que es, respecto de la falsedad, lo que la igualdad o adecuación es respecto de la verdad. Y por eso, si partiendo de la adecuación del intelecto y la cosa, se muda la cosa sin que cambie el intelecto, o a la inversa, o se mudan una y otro de distinta manera, entonces surge la falsedad, y así hay mutación de verdad en falsedad. Por ejemplo, si siendo Sócrates blanco, se entiende que es blanco, hay desde luego verdad en el intelecto; pero si luego se entiende que es negro sin que Sócrates haya dejado de ser blanco, o a la inversa, habiéndose mudado Sócrates en negro, se le sigue entendiendo como blanco; o todavía, habiéndose mudado en pálido, se entiende que está rojo; en todos estos casos habrá falsedad en el intelecto.

Y así queda claro qué verdad se muda y cuál no se muda.



A la primera objeción se contesta que San Anselmo habla de aquella verdad según la cual todas las cosas se dicen verdaderas como por una medida extrínseca.

A la segunda se responde que, dado que el intelecto refleja sobre sí mismo y se entiende a sí mismo igual que a las demás cosas, según dice Aristóteles, en su libro *Sobre el Alma*<sup>29</sup>, por eso todo lo pertinente al intelecto, en lo que atañe a la verdad, puede considerarse de dos maneras:

Una, en cuanto se trata de ciertas cosas, y así la verdad se dice de ellas como se dice de las demás cosas; pues así como una cosa se dice verdadera en cuanto cumple, por su naturaleza, lo que está establecido para ella en la mente divina, así una enunciación se dice verdadera en cuanto conserva la naturaleza que le ha sido fijada por la mente divina, y no puede apartarse de esa naturaleza en tanto que siga siendo una enunciación.

Otra manera es en cuanto, lo pertinente al intelecto, se compara a las cosas entendidas, y así una enunciación se dice verdadera en la medida en que se adecúa a la realidad; y tal verdad sí que se muda, como se ha dicho.

A la tercera objeción se responde que la verdad que permanece una vez destruidas las cosas, es la verdad primera, que no se muda, aun cuando cambien las cosas.

A la cuarta se contesta que, permaneciendo la cosa, no puede haber en ella mutación en cuanto a lo que le es esencial, como le es esencial a la enunciación el que signifique aquello mismo para lo que ha sido formada. De donde no se sigue que la verdad de la cosa no sea mudable en modo alguno, sino que es inmutable en cuanto a lo esencial de la cosa, siempre que permanezca dicha cosa. Y en aquellas cosas en las que ocurre alguna mutación por corrupción de los accidentes, esa mutación no obsta a la permanencia de la cosa, y así, en cuanto a lo accidental, sí puede darse una mutación de la verdad de una cosa.

A la quinta objeción se contesta que, hecha cualquier mutación, permanece la verdad, pero no la misma, sino otra, como es evidente por lo dicho.

---

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. III, cap. 4 (Bk 430 a 23).

A la sexta se responde que la identidad de la verdad no depende sólo de la identidad de la cosa, sino también de la identidad del intelecto, como la identidad del efecto depende de la identidad del agente y del paciente. Por eso, aunque sea la misma cosa la que se expresa con aquellas tres proposiciones, sin embargo, no es la misma intelección de ellas, porque en la composición del intelecto se introduce el tiempo, y por eso, según la variación del tiempo, se dan diversas intelecciones.

## 26. *Suma Teológica*, cuestión 16, artículo 8

Se pregunta si la verdad es inmutable.

Y PARECE QUE SÍ:

1. En efecto, dice San Agustín, en su libro *Sobre el libre albedrío*<sup>30</sup>, que la verdad no es igual que la mente, porque entonces sería mudable, como lo es la mente.

2. Además, aquello que permanece tras todas las mutaciones, es inmutable, como ocurre con la materia prima, que es ingénita e incorruptible, puesto que permanece tras de todas las generaciones y corrupciones. Ahora bien, la verdad permanece después de todas las mutaciones, puesto que, tras ellas, siempre es verdadero decir de una cosa que es o que no es. Luego la verdad es inmutable.

3. Además, si la verdad de las enunciaciones sufriera alguna mutación, esto ocurriría, sobre todo, cuando cambian las cosas a las que se refieren. Pero tampoco así se muda. En efecto, según San Anselmo<sup>31</sup>, la verdad es cierta rectitud por la que algo cumple lo que está establecido para él en la mente divina. Pero esta proposición: “Sócrates está sentado”, que recibe de la mente divina la función de significar que Sócrates está sentado, sigue cumpliendo esa función significativa, aunque Sócrates ya no esté sentado. Luego la verdad de la proposición no cambia en modo alguno.

<sup>30</sup> SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, cap. 12 (M L, 32, 1259).

<sup>31</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap. 7.

4. Además, donde actúa la misma causa, allí resulta el mismo efecto. Pues bien, la misma es la causa de la verdad de estas tres proposiciones: “Sócrates está sentado”, “Sócrates estuvo sentado” y “Sócrates estará sentado”, a saber, el estar sentado de Sócrates. Luego la misma es la verdad de las tres. Y como siempre será necesario que alguna de la tres sea verdadera, síguese de ello que esa única verdad permanece inmutable. Y la misma razón vale para cualquier otra proposición.

MAS, POR EL CONTRARIO, en el Salmo XI, 2, se dice: “se han disminuido las verdades entre los hijos de los hombres”.

RESPUESTA. Se ha de responder que, según ya se ha dicho, la verdad, propiamente hablando, no se da más que en el intelecto, mientras que las cosas se denominan verdaderas por referencia a la verdad de algún intelecto. Por tanto, la mutabilidad de la verdad se ha de buscar por el lado del intelecto, cuya verdad consiste en la conformidad del mismo con las cosas entendidas. Ahora bien, esta conformidad, como ocurre en cualquier otra semejanza, puede variar por parte de uno u otro de los dos extremos. Así, por parte del intelecto, varía la verdad cuando, sin haber cambiado la cosa, cambia, sin embargo, la opinión que alguien se forma sobre ella; y por parte de la cosa, varía la verdad cuando cambia realmente la cosa, sin que cambie empero la opinión que de ella alguien tenía. Y en los dos casos se trata de un cambio de verdad en falsedad.

Pero si existe un intelecto en el cual no queda cambio alguno de opinión, y a cuya agudeza ninguna cosa pueda escapar, en él la verdad será inmutable. Y tal es el intelecto divino, como se desprende de lo dicho hasta ahora. Por tanto, la verdad del intelecto divino es inmutable. Y, en cambio, es mudable la verdad de nuestro intelecto. Pero no porque ella sea sujeto de mutación, sino porque nuestro intelecto pasa, a veces, de la verdad a la falsedad, que esta es la única manera como pueden cambiar las formas. Y esa verdad del intelecto divino, que es completamente inmutable, es aquella por respecto a la cual se llaman verdaderas todas las cosas naturales.

A la primera objeción se contesta que San Agustín habla allí de la verdad divina.

A la segunda, que lo verdadero y el ente son convertibles; por lo cual, así como el ente no se genera ni se corrompe en cuanto tal, sino en cuanto se genera o se corrompe este o aquel ente determinado, como dice Aristóteles en su *Física*<sup>32</sup>, así también, cuando cambia la verdad, no es que no quede allí verdad alguna, sino que no permanece la misma verdad que antes había.

A la tercera objeción se responde que las proposiciones, no sólo poseen aquella verdad que tienen también las demás cosas, en cuanto cumplen lo que ha sido establecido para ellas por el intelecto divino, sino que tienen además otra clase de verdad, a saber, la que les corresponde en cuanto significan la verdad del intelecto; y esta verdad consiste en la conformidad del intelecto con la cosa. Por lo cual, si dicha conformidad desaparece, cambia la verdad del intelecto, y, por consiguiente, la verdad de la proposición. Así, pues, esta proposición: “Sócrates está sentado”, si efectivamente Sócrates está sentado, posee dos tipos de verdad: la correspondiente a toda cosa, en cuanto que es lo que tiene que ser: una frase significativa, y la verdad peculiar de su significación, en cuanto significa una opinión verdadera. Mas si Sócrates se levanta, conserva, desde luego, la primera verdad, pero pierde la segunda.

A la cuarta objeción se contesta que el estar sentado de Sócrates, que es la causa de la verdad de la proposición “Sócrates está sentado”, no se comporta de la misma manera cuando Sócrates está sentado, que antes de estar sentado, o después de estarlo. De donde resulta que la verdad causada por dicha causa tampoco es la misma en esos tres estados. En efecto, no significan de la misma manera las proposiciones de presente, que las de pasado, o las de futuro, y así, aunque siempre sea verdadera una u otra de esas tres proposiciones, no se sigue de aquí que permanezca invariable la misma verdad.

---

<sup>32</sup> ARISTÓTELES, *Physica*, lib. I, cap. 8 (Bk 191 b 17).

## IX

### LA CAUSA DE LA VERDAD

#### 27. *Sobre la Verdad, cuestión 1, artículo 8*

Se pregunta si toda verdad procede de la verdad primera.

Y PARECE QUE NO:

1. En efecto: que este hombre fornicar es algo verdadero; pero ello no deriva de la verdad primera; luego no toda verdad procede de la verdad primera.

2. Se puede replicar a esto que la verdad de las voces significativas o la del intelecto con arreglo a la cual se dice verdadero que este hombre fornicar sí que procede de Dios, pero no la verdad de la cosa misma o del hecho en cuestión. Sin embargo, aparte de la verdad primera, no se dan sólo la verdad de las palabras o la del intelecto, sino también la verdad de las cosas. Si, pues, la verdad de ese hecho no deriva de Dios, la verdad de esa cosa no procederá de Dios; y así se llega a la conclusión buscada, que no toda verdad deriva de Dios.

3. Además, es correcto razonar así: este hombre fornicar, luego es verdad que este hombre fornicar; de modo que pasemos desde la verdad de la proposición a la verdad de lo dicho o verdad de la misma cosa. Luego la verdad en cuestión consiste en que este acto se une o entra en composición con este sujeto. Pero la verdad de lo dicho no provendría de la composición de tal acto con tal sujeto si el acto en cuestión no se entendiera como existente bajo aquella deformidad. Luego la verdad de este hecho no se refiere sólo a la esencia del acto, sino también a su deformidad. Pero el acto considerado bajo esa deformidad de ningún modo proviene de Dios. Luego no toda verdad de una cosa proviene de Dios.

4. Además, dice San Anselmo, en su libro *Sobre la Verdad*<sup>1</sup>, que una cosa se dice verdadera en cuanto que es como debe ser; y entre los modos como puede decirse que una cosa debe ser expone el siguiente: se dice que una cosa debe ser como es, porque ocurre con la permisión de Dios. Pero la permisión de Dios se extiende incluso a la deformidad de un acto. Luego la verdad de tal cosa debe extenderse hasta esa deformidad. Ahora bien, la deformidad no proviene de Dios en modo alguno. Luego no toda verdad proviene de Dios.

5. Se puede replicar a esto que así como la deformidad, o cualquier privación, no se llaman entes hablando de un modo absoluto, sino sólo en cierto sentido, así también puede decirse que no tienen verdad en sentido absoluto, sino sólo en cierto aspecto, y que esta verdad relativa no procede de Dios. Mas, por el contrario, lo verdadero añade al ente una relación al intelecto. Pero la privación o la deformidad, aunque en sí no sean entes hablando en absoluto, sí que son absolutamente aprehendidas por el intelecto. Luego aunque no poseen entidad absoluta, sí que tienen absoluta verdad.

6. Además, todo lo que es en algún aspecto, se reduce a lo que es en absoluto, como esta proposición: “el etíope es blanco en sus dientes” se reduce a esta otra: “los dientes del etíope son blancos”. Luego si hay alguna verdad que lo sea sólo en algún aspecto, y ésta no deriva de Dios, tampoco derivará de El la verdad absoluta a la que puede reducirse; lo que es absurdo.

7. Además, lo que no es causa de la causa no es causa del efecto, como Dios no es causa de la deformidad del pecado, porque no es causa del defecto existente en el libre albedrío, del cual procede la deformidad del pecado. Pero así como el ser es la causa de la verdad de las proposiciones afirmativas, así el no ser es la causa de las negativas. Luego no siendo Dios causa de lo que proviene del no ser, como dice San Agustín<sup>2</sup>, resulta que Dios no es causa de las proposiciones negativas; y así no toda verdad proviene de Dios.

8. Además, dice San Agustín, en su libro de *Los Soliloquios*<sup>3</sup>, que verdadero es lo que es tal como aparece. Pero algún mal es tal

<sup>1</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, caps. 2 y 8.

<sup>2</sup> SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. XXI (M L, 40, 16).

<sup>3</sup> SAN AGUSTÍN, *Soliloquia*, lib. II, cap. 5 (M L, 32, 888).

como aparece. Luego algún mal es verdadero. Luego no toda verdad proviene de Dios.

9. Se puede replicar a esto que el mal no se conoce por la “especie” del mal, sino por la “especie” del bien. Mas, por el contrario, la “especie” del bien sólo puede hacer aparecer al bien. Luego si el mal no se conoce sino por la “especie” del bien, nunca aparecerá el mal, sino sólo el bien; lo que es falso.

MAS, POR OTRA PARTE:

1. Comentando aquel texto que dice: “nadie puede decir Señor Jesús...” (I Cor., XII, 3), dice San Ambrosio<sup>4</sup>: “toda verdad, sea quien sea el que la diga, procede del Espíritu Santo”.

2. Además, toda bondad creada procede de la primera bondad creada, que es Dios. Luego por la misma razón toda verdad procede de la primera verdad, que es Dios.

3. Además, la verdad se consume en el intelecto. Pero todo intelecto procede de Dios. Luego toda verdad procede de Dios.

4. Además, dice San Agustín, en su libro de *Los Soliloquios*<sup>5</sup>, que verdadero es aquello que es. Pero todo ser viene de Dios. Luego también toda verdad.

5. Además, así como lo uno se “convierte” con el ente, así también lo verdadero. Pero toda unidad procede de la primera unidad. Luego también toda verdad deriva de la primera verdad.

RESPUESTA. Se ha de decir que la verdad creada se halla en las cosas y en el intelecto, como se desprende de todo lo dicho; en el intelecto ciertamente en tanto que se adecúa a las cosas de las que tiene conocimiento, y en las cosas, en cambio, en tanto que imitan al intelecto divino, que es la medida de todas ellas, como el arte es la medida de los artefactos, y también, de otro modo, en tanto que dichas cosas están ordenadas por naturaleza a causar una verdadera

<sup>4</sup> SAN AMBROSIO, *Commentaria in Epistolas B. Pauli*, In I Cor., XII, 3 (M L, 17, 258).

<sup>5</sup> *Vid.* nota 1, pág. 47.

aprehensión de sí mismas en el intelecto humano, que es medido por las cosas, como dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>6</sup>.

Ahora bien, la cosa que existe fuera de la mente imita el arte del intelecto divino por su forma, y por su forma es también capaz de causar en nuestro intelecto una verdadera aprehensión de sí misma. Por otra parte, es también por su forma por lo que cada cosa tiene ser. Luego la verdad de las cosas extramentalmente existentes incluye en su noción la entidad de dichas cosas, y añade a ella una relación de adecuación al intelecto humano y al divino. Pero las negaciones o las privaciones, que se dan también fuera de la mente, no tienen forma alguna por la cual imiten el ejemplar del arte divino, o causen el conocimiento de ellas en el intelecto humano, sino que su adecuación al intelecto depende del solo intelecto, que aprehende las nociones de ellas.

Y así resulta claro que cuando se dice “verdadera piedra” o “verdadera ceguera”, la verdad no significa lo mismo en los dos casos; pues la verdad dicha de la piedra encierra en su noción la entidad de la piedra y añade, además, una relación al intelecto, relación que está fundada en la misma piedra, pues algo tiene ésta en virtud de lo cual puede referirse al intelecto; pero la verdad dicha de la ceguera no incluye en sí misma la privación en que consiste la ceguera, sino solamente la relación de la ceguera al intelecto, y esta relación no tiene en la ceguera fundamento alguno, ya que la ceguera no se adecúa al intelecto por algo positivo que en sí tenga.

Es, pues, evidente que la verdad existente en las cosas creadas no puede comprender sino la entidad de las cosas y su adecuación al intelecto, o bien la adecuación del intelecto a las cosas, o a las privaciones de las cosas; todo lo cual procede de Dios, porque la forma misma de las cosas, por la cual éstas se adecúan, proviene de Dios, y también procede de El la misma verdad en cuanto bien del intelecto; pues, como dice Aristóteles, en su *Ética*<sup>7</sup>, el bien de cada cosa consiste en la perfecta operación de ella, y no hay operación perfecta del intelecto, sino cuando conoce la verdad, por lo que en esto ha de consistir el bien del intelecto en cuanto tal.

---

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. IX, cap. 10 (Bk 1051 b 2-10).

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Ethica Nicomacheia*, lib. I, cap. 6 (Bk 1097 a 26-28).



Luego, como todo bien procede de Dios, y también toda forma, es necesario decir, de un modo absoluto, que toda verdad procede de Dios.

A la primera objeción se responde que cuando se arguye así: toda verdad procede de Dios; que este hombre fornicar es verdad; luego..., se cae en la llamada “falacia de accidente”, como puede ponerse de relieve por lo dicho en el cuerpo del artículo. Pues cuando decimos “fornicar es verdadero”, no decimos esto como incluyendo el defecto implicado en el acto de la fornicación en la misma noción de verdad; sino que la verdad designa solamente la adecuación de aquello al intelecto. Por tanto, no se debe concluir: luego que este hombre fornicar proviene de Dios, sino que la verdad de ello procede de Dios.

A la segunda objeción se contesta que las deformidades y los defectos no tienen verdad como la tienen las otras cosas, según se desprende de lo dicho; y por tanto, aunque la verdad de los defectos provenga de Dios, no se puede concluir de aquí que los defectos provienen de Dios.

A la tercera se responde que, como dice Aristóteles, en su *Metafísica*<sup>8</sup>, la verdad no consiste en la composición que se halla en las cosas, sino en la composición que hace el intelecto; y, por tanto, la verdad no consiste en que este acto con su deformidad inhiera en este sujeto, pues esto pertenece a la dimensión del bien o del mal, sino en que este acto así inherente en este sujeto se adecúa a la aprehensión del intelecto.

A la cuarta se contesta que lo bueno, lo debido, lo recto, y todas las cosas semejantes, se comportan de manera distinta respecto de la permisión divina que respecto de los otros signos de la divina voluntad. Estos otros signos, en efecto, se refieren tanto a aquello que cae bajo el acto de la voluntad, como al acto de la voluntad mismo. Así, cuando Dios manda honrar a los padres, el mismo honrar a los padres es algo bueno, y el acto de mandarlo también lo es. Pero en la permisión se refieren solamente al acto permisivo, y no a aquello que cae bajo la permisión. Luego es bueno que Dios permita una deformidad; pero de esto no se sigue que la misma deformidad tenga alguna rectitud.

---

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. VI, cap. 4 (*Bk 1027 b 29-31*).

Y con esto queda también contestada la quinta objeción.

A la sexta se responde que la verdad que compete a las negaciones y a los defectos se reduce a la verdad absoluta que está en el intelecto, la cual ciertamente procede de Dios. Por lo tanto, la verdad de los defectos proviene de Dios, aunque los mismos defectos no provengan de El.

A la séptima se responde que el no ser no es causa de la verdad de las proposiciones negativas, en el sentido de que las produzca en el intelecto; sino que es el mismo intelecto el que las produce al conformarse con el no ser que se da fuera de él; de donde el no ser que se da fuera del intelecto no es la causa eficiente de la verdad, sino su causa *cuasi* ejemplar. Pero la objeción se refería a la causa ejemplar eficiente.

A la octava se responde que, aunque el mal no provenga de Dios, sin embargo, el que el mal sea juzgado tal cual es, sí que procede de Dios; de donde la verdad por la cual es verdadero que el mal existe, procede ciertamente de Dios.

A la novena se contesta que, aunque el mal no obre en el intelecto sino por la "especie" del bien, sin embargo, como es un bien deficiente, el intelecto forma en sí la noción de defecto, y de este modo concibe la noción de mal, y el mal es conocido como mal.

## X

### LA VERDAD DEL CONOCIMIENTO SENSITIVO

#### 28. *Sobre la Verdad*, cuestión 1, artículo 9

Se pregunta si se da la verdad en el conocimiento sensitivo

Y PARECE QUE NO:

1. Dice, en efecto, San Anselmo, en su libro *Sobre la Verdad*<sup>1</sup>, que la verdad es la rectitud que sólo la mente puede percibir. Pero los sentidos no se incluyen en la mente. Luego la verdad no está en los sentidos.

2. Además, San Agustín demuestra<sup>2</sup> que la verdad del cuerpo no es conocida por los sentidos; y sus razones han sido propuestas más arriba. Luego la verdad no está en los sentidos.

MAS, POR EL CONTRARIO, dice San Agustín, en su libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>3</sup>, que la verdad es aquello por lo que se manifiesta lo que es. Pero lo que es no sólo se manifiesta al intelecto, sino también a los sentidos. Luego...

RESPUESTA. Se ha de decir que la verdad se encuentra en el intelecto y en los sentidos, aunque no de la misma manera.

Pues en el intelecto se encuentra como una consecuencia del acto del intelecto, y como conocida por él. La verdad, en efecto, sigue a la operación del intelecto en tanto que el juicio de éste se refiere a la cosa tal como ella es; pero la verdad es conocida por el

---

<sup>1</sup> SAN ANSELMO, *De Veritate*, cap. 11.

<sup>2</sup> SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. IX (M L, 40, 13-14).

<sup>3</sup> SAN AGUSTÍN, *De vera Religione*, cap. 36 (M L, 34, 151).

intelecto en tanto que él reflecte sobre su propio acto; y no sólo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su adecuación a la cosa, adecuación que no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del mismo acto; y, por su parte, esta última tampoco puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el mismo intelecto, a cuya naturaleza le compete el conformarse con las cosas. Luego el intelecto conoce la verdad en tanto que reflecte sobre sí mismo.

En cambio, la verdad sólo se encuentra en los sentidos como una consecuencia del acto de ellos, o sea, en tanto que el juicio de los sentidos se refiere a la cosa tal como ella es; pero no se encuentra en los sentidos como conocida por ellos; pues, aunque los sentidos juzgan de las cosas con verdad, no conocen empero la verdad por la que juzgan; y esto porque, si bien los sentidos conocen que ellos sienten, no conocen, sin embargo, su naturaleza, y, por consiguiente, tampoco conocen la naturaleza de su acto, ni la adecuación a la cosa, ni finalmente la verdad de ellos.

Y la razón de esto es que aquellas cosas que son las más perfectas de todas en la realidad, como las sustancias intelectuales, retornan sobre su esencia con un retorno completo, pues, por el hecho de que conocen algo existente fuera de ellas, salen de algún modo fuera de sí mismas; pero en cuanto conocen que conocen, ya comienzan a volver sobre sí, porque el acto del conocimiento es intermedio entre el cognoscente y lo conocido, y este retorno se completa cuando conocen sus propias esencias. Por eso se dice, en el *Libro de las Causas*<sup>4</sup>, que todo el que conoce su esencia vuelve sobre ella con un retorno completo.

Ahora bien, aquel sentido que es entre todos el más cercano a la naturaleza intelectual, comienza ciertamente a volver sobre su esencia, porque no sólo conoce lo sensible, sino que también conoce que él siente; pero su retorno no es completo, porque ningún sentido conoce su esencia. Y la razón de esto la pone Avicena en que los sentidos nada conocen sino mediante un órgano corporal, y no es posible que el órgano ocupe una posición intermedia entre la potencia sensitiva y él mismo.

---

<sup>4</sup> *Liber de Causis*, Propositio XV, n. 124.

En cuanto a las potencias naturales no sensitivas de ningún modo vuelven sobre sí mismas, porque no conocen que ellas obran, como el fuego no conoce que él calienta.

Y con esto es fácil responder a las objeciones.



## XI

### LA FALSEDAD COMO CONTRARIA A LA VERDAD

#### 29. *Suma teológica*, cuestión 17, artículo 4

PARECE QUE lo verdadero y lo falso no son contrarios.

1. En efecto, lo verdadero y lo falso se oponen como lo que es y lo que no es, puesto que “verdadero es aquello que es”, como dice San Agustín<sup>1</sup>. Pero lo que es y lo que no es no se oponen como contrarios. Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

2. Además, un contrario no se encuentra en el otro. Pero lo falso está en lo verdadero, porque según dice San Agustín en el libro de *Los Soliloquios*<sup>2</sup>: “El actor trágico no sería un falso Héctor si no fuese un verdadero trágico”. Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

3. En Dios no hay contrariedad alguna, porque, como dice San Agustín en el libro XII de la *Ciudad de Dios*<sup>3</sup>: “nada es contrario a la divina sustancia”. Pero la falsedad se opone a Dios, pues los ídolos, en la Escritura, se llaman “mentiras”. Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

POR OTRA PARTE, dice Aristóteles, en *II Perihermeneias*<sup>4</sup>, que la opinión falsa es contraria a la verdadera.

---

<sup>1</sup> *Soliloquios*, lib II, cap. 5 (ML 32, 889).

<sup>2</sup> Lib. II, cap. 10 (ML 32, 893).

<sup>3</sup> Cap. 2 (ML 41, 350).

<sup>4</sup> Cap. 14, n. 10, (*Bk* 23 b 35).

RESPUESTA. Lo verdadero y lo falso se oponen como contrarios, y no, como algunos dijeron<sup>5</sup>, como el sí y el no (contradictoriamente). Para evidencia de lo cual hay que recordar que la negación ni pone algo, ni determina algo en un sujeto. Y por eso puede decirse tanto del ente como del no ente, como “el que no ve” y “el que no está sentado”. Por su parte la privación tampoco pone algo, pero sí que determina a un sujeto. Es, pues, la negación en un sujeto, como dice Aristóteles<sup>6</sup>. Pues no se llama “ciego” sino a aquél que está ordenado a ver. Finalmente lo contrario pone algo y determina a un sujeto, pues lo “negro” es una especie de color. Y así ocurre en lo falso, que pone algo. Pues lo falso, como dice Aristóteles<sup>7</sup>, se da cuando se dice o se aprecia que una cosa es lo que no es, o que no es lo que es. Pues así como lo verdadero establece una acepción adecuada a la cosa, así lo falso establece una acepción no adecuada a la cosa. Luego es manifiesto que lo verdadero y lo falso son contrarios.

A la primera objeción hay que decir que aquello que está en las cosas es la verdad de la cosa; pero aquello que está como aprehendido es lo verdadero del intelecto, en el que primeramente está la verdad; de donde también es aquello que no está como aprehendido. Aprender, pues, el ser y el no ser entraña contrariedad, como muestra Aristóteles en el *II Perihermeneias*<sup>8</sup> cuando prueba que esta opinión “el bien es el bien” es contraria a esta otra “el bien no es el bien”.

A la segunda objeción se responde que lo falso no se funda en lo verdadero que le es contrario, como tampoco lo malo se funda en lo bueno contrario a él, sino en aquello que hace de sujeto de los dos. Y esto ocurre en esos dos casos, porque lo verdadero y lo bueno son comunísimos y se convierten con el ente. Por consiguiente, así como la privación se funda en su sujeto, que es un ente, así todo lo malo se funda en algo bueno, y todo lo falso en algo verdadero.

<sup>5</sup> ALEJANDRO DE HALES, *Suma Teológica*, p.I, n. 101.

<sup>6</sup> *Metaphysica*, lib. III, cap. 2 (*Bk* 1004 a 15).

<sup>7</sup> *Metaphysica*, lib. III,, cap. 7 (*Bk* 1011 b 26).

<sup>8</sup> Cap. 14, n.10 (*Bk* 23 b 35).



A la tercera se responde que como los contrarios y los que se oponen de modo privativo tienen el mismo sujeto, así nada hay que sea contrario a Dios en sí mismo considerado, ni por razón de su bondad, ni por razón de su verdad, porque en el intelecto divino no cabe falsedad alguna. Sin embargo, algo hay contrario a Dios en nuestra aprehensión de El, pues a la aprehensión verdadera que de El tenemos se opone como contraria cualquier falsa aprehensión. Y por eso se llaman mentiras a los ídolos en tanto que contrarios a la verdad divina, puesto que la falsa opinión que tenemos de los ídolos es contraria a la verdadera opinión acerca de la unidad de Dios.



## XII

### LA FALSEDAD EN LAS COSAS, EN LOS SENTIDOS Y EN EL INTELLECTO

#### 30. *Sobre la verdad, cuestión 1, artículo 10*

Se pregunta si hay alguna cosa falsa.

Y PARECE QUE NO:

1. En efecto, como dice San Agustín en *Los Soliloquios*<sup>1</sup> “verdadero es aquello que es. Luego falso será lo que no es. Pero lo que no es no es cosa alguna. Luego ninguna cosa es falsa”.

2. Se puede replicar a esto que lo verdadero es una diferencia del ente, y así, de igual modo que lo verdadero es aquello que es, también lo falso. Mas, por el contrario, ninguna diferencia divisiva se convierte con aquello de lo que es diferencia. Pero lo verdadero se convierte con el ente, como se ha dicho. Luego lo verdadero no es diferencia divisiva del ente, para que alguna cosa pueda decirse falsa.

3. Además, la verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto. Pero toda cosa es adecuada al intelecto divino, porque nada puede ser en sí mismo distinto de como el intelecto divino lo conoce. Luego toda cosa es verdadera. Luego ninguna cosa es falsa.

4. Además, toda cosa tiene verdad por su forma, pues por esto se dice a un hombre verdadero porque tiene la verdadera forma de hombre. Pero no hay cosa alguna que no tenga forma, ya que todo ser es por la forma. Luego toda cosa es verdadera. Luego ninguna cosa es falsa.

---

<sup>1</sup> *Soliloquia*, lib. II, cap. 5 (ML 32, 889).

5. Además, lo verdadero y lo falso se comportan del mismo modo que lo bueno y lo malo. Mas aunque lo malo se encuentra en las cosas, sin embargo, no se sustantifica sino en el bien, como dicen San Agustín<sup>2</sup> y el Pseudo-Dionisio<sup>3</sup>. Luego aunque la falsedad se encuentre en las cosas, no se sustantificará sino en lo verdadero; lo que no parece posible, porque entonces serían lo mismo lo verdadero y lo falso, lo que es absurdo; como también son lo mismo el hombre y lo blanco por el hecho de que la blancura se sustantifica en el hombre.

6. Además, San Agustín en *Los Soliloquios*<sup>4</sup> arguye así: Si alguna cosa se dice falsa, o será porque es semejante o porque es desemejante. Pero si es por ser desemejante, nada hay que pueda decirse falso, porque nada hay que no sea desemejante de algún otro; y si es por ser semejante, también es insostenible, pues las cosas son verdaderas porque son semejantes. Luego la falsedad no puede encontrarse de ningún modo en la cosas.

MAS, POR EL CONTRARIO:

1. San Agustín en *Los Soliloquios*<sup>5</sup> define así lo falso: Es falso lo que está acomodado a la semejanza de una cosa, pero sin alcanzar perfectamente esa semejanza. Mas toda criatura está hecha a semejanza de Dios. Luego como ninguna criatura llega a la perfecta semejanza de Dios por modo de identidad, parece que toda criatura es falsa.

2. Además, dice San Agustín en su libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>6</sup>: “Todo cuerpo es verdadero cuerpo y falsa unidad”. Pero esto se dice en cuanto todo cuerpo imita a la unidad sin ser unidad. Luego como cualquier criatura imita, según algún modo de perfección, la perfección divina; y sin embargo dista infinitamente de ella, parece que cualquier criatura es falsa.

<sup>2</sup> *Enchiridion*, caps. 13 y 14 (ML 40, 237-238).

<sup>3</sup> PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, cap IV, & 20.

<sup>4</sup> Lib. II, cap. 8 (ML 32, 891).

<sup>5</sup> *Soliloquia* Lib.II, cap. 15 (ML, 32, 898).

<sup>6</sup> *De vera religione*, cap 34 (ML 34, 150).

3. Además, así como lo verdadero se convierte con el ente, también lo bueno. Mas por el hecho de que lo bueno se convierta con el ente no se impide el que se encuentre alguna cosa mala. Luego tampoco por el hecho de que lo verdadero se convierta con el ente se impedirá el que se encuentre alguna cosa falsa.

4. Además, dice San Anselmo en su libro *Sobre la Verdad*<sup>7</sup> que la verdad de la proposición es doble: una cuando significa lo que tiende a significar; como esta proposición: Sócrates está sentado, significa que Sócrates está sentado, bien sea que efectivamente esté sentado, o que no lo esté; otra, cuando significa aquello por lo que ha sido formada, pues ha sido formada para que signifique que algo es cuando efectivamente es; y en este sentido es en el que se dice propiamente verdadera la enunciación. Luego, por la misma razón, cualquier cosa se dirá verdadera cuando cumple aquello para lo que ha sido hecha, y falsa cuando no lo cumple. Pero toda cosa que no alcanza su fin no cumple aquello para lo que ha sido hecha. Luego, como muchas cosas son así, parece que hay muchas cosas falsas.

RESPUESTA. Se ha de decir que así como la verdad consiste en la adecuación de la cosa y del intelecto, así la falsedad consiste en su desacuerdo.

Ahora bien, la cosa se compara al intelecto divino y al humano, como se ha dicho más arriba. Al intelecto divino se compara, en primer lugar, como lo medido a su medida en todo aquello que se dice o se encuentra positivamente en las cosas, porque todo eso proviene del arte del intelecto divino; en segundo lugar, se compara como lo conocido al cognoscente, y así también las negaciones y defectos se adecúan al intelecto divino, porque todo eso lo conoce Dios, aunque no lo cause.

Es, pues, evidente que la cosa, de cualquier manera que se halle o cualquiera que sea la forma bajo la que exista, o la privación o el defecto, se adecúa al intelecto divino. Y así es manifiesto que cualquier cosa es verdadera en comparación al intelecto divino, como dice San Anselmo en su libro *Sobre la Verdad*<sup>8</sup>. Luego la verdad

---

<sup>7</sup> *De Veritate*, cap. 2; ed. de la B.A.C., t. I, pags. 494-496.

<sup>8</sup> *De Veritate*, caps. 7, 10 y 13; ed. de la B A C, t. I, pags. 510, 520, y 538.

está en todo lo que es ente, porque todo lo que es ente está en la suma verdad.

De donde, por comparación al intelecto divino, ninguna cosa puede ser falsa; pero por comparación al intelecto humano se da algunas veces el desacuerdo de la cosa con el intelecto, desacuerdo producido de algún modo por la misma cosa. Pues la cosa produce el conocimiento de sí misma en el alma por lo que de ella aparece externamente, ya que nuestro conocimiento toma su origen en los sentidos, que tienen por objeto a las cualidades sensibles. Por eso dice Aristóteles, en su libro *Sobre el alma*<sup>9</sup> que los accidentes tienen una gran parte en el conocimiento de la esencia. Por consiguiente cuando en alguna cosa aparecen ciertas cualidades sensibles que dan a conocer una naturaleza que no está bajo ellas, se dice que aquella cosa es falsa. De aquí que diga Aristóteles en su *Metafísica*<sup>10</sup> que se llaman falsas a aquellas cosas que están naturalmente dispuestas a que se conozca que no son o como no son, como ocurre con el oro falso, en el que aparecen externamente el color de oro y otros accidentes propios del oro, y sin embargo no tiene interiormente la naturaleza del oro.

Pero la cosa no es de tal manera causa de la falsedad del intelecto que cause necesariamente dicha falsedad, porque la verdad y la falsedad existen principalmente en el juicio del intelecto, y cuando el intelecto juzga de las cosas no es pasivo frente a ellas, sino que es más bien en cierto modo activo.

De donde la cosa no se dice falsa porque cause siempre una falsa aprehensión de sí propia, sino porque está naturalmente dispuesta a causarla mediante sus apariencias sensibles. Mas, como según se ha dicho, la comparación de la cosa al intelecto divino es esencial y por ella se dice absolutamente verdadera, mientras que la comparación al intelecto humano es accidental y por ella no se dice verdadera de un modo absoluto; por eso, absolutamente hablando toda cosa es verdadera y ninguna falsa; pero relativamente, o sea, en orden a nuestro intelecto, algunas cosas se dicen falsas. Y según esto hay que responder a los argumentos aducidos en pro y en contra.

---

<sup>9</sup> *De anima*, lib I, cap 1 (Bk 402 b 21-22).

<sup>10</sup> *Metaphysica*, lib. V, cap. 29 (Bk 1024 b 21-22).

A la primera objeción se contesta que esa definición “verdadero es aquello que es” no expresa perfectamente la razón de verdad, sino sólo de un modo material, a no ser que con esa expresión “lo que es” se dé a entender la afirmación de la proposición, o sea, que se diga que es verdadero aquello que se dice o se entiende que es como es en la realidad; y así también lo falso se dice aquello que no es, o sea, aquello que no es tal como se dice o se entiende; y esto puede encontrarse en la realidad.

A la segunda se responde que lo verdadero, propiamente hablando, no puede ser diferencia del ente; pues el ente no tiene diferencia alguna, como prueba Aristóteles en su *Metafísica*<sup>11</sup>; pero lo verdadero se compara al ente como si fuera diferencia de él, como también lo bueno, a saber, en cuanto expresan algo acerca del ente que el nombre de ente no expresa, y en este sentido la noción de ente está indeterminada respecto a la noción de verdadero; y así la noción de verdadero se compara a la noción de ente en cierto modo como la diferencia se compara al género.

A la tercera objeción se contesta concediéndola, pues se refiere a la cosa en orden al intelecto divino.

A la cuarta se responde que, aunque toda cosa tiene forma, no toda cosa tiene aquella forma que se manifiesta exteriormente por sus cualidades sensibles, y en este sentido se dice falsa en cuanto está naturalmente dispuesta a producir una falsa estimación de sí misma.

A la quinta se contesta que algo existente fuera del alma puede llamarse falso, como se desprende de lo dicho en el cuerpo del artículo, porque está naturalmente dispuesto a causar una falsa estimación de sí cuando mueve a la facultad cognoscitiva; de donde es necesario que aquello que se dice falso sea algún ente. Luego como todo ente en cuanto tal es verdadero, es necesario que la falsedad en las cosas se funde sobre la verdad; y por eso dice San Agustín en *Los Soliloquios*<sup>12</sup> que el actor que representa a las verdaderas personas en el teatro no sería falso si no fuera verdadero actor; e igualmente un caballo pintado no sería un caballo falso si no fuera una verdadera pintura. Pero de esto no se sigue que los contradictorios sean verdaderos, porque la afirmación y la nega-

---

<sup>11</sup> *Metaphysica*, Lib. III, cap. 3 (*Bk* 998 b 22 y ss.).

<sup>12</sup> Lib. II, cap. 10 (ML 32, 893).

ción en cuanto expresan lo verdadero y lo falso no se refieren a lo mismo.

A la sexta se contesta que una cosa se dice falsa en tanto que está naturalmente ordenada a engañar; y cuando digo “engañar” significo cierta acción que comporta un defecto. Pero nada está naturalmente ordenado a obrar si no es ente, mientras que todo defecto es un no ente. Además, toda cosa en tanto que es ente tiene la semejanza de lo verdadero, pero en tanto que es no ente se aparta de esta semejanza. Por ello, esto que llamo “engañar”, en todo lo que entraña de acción, toma su origen de dicha semejanza, pero en todo lo que entraña de defecto, en la que consiste formalmente la razón de falsedad, surge de la desemejanza; y por eso dice San Agustín en el libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>13</sup> que la falsedad nace de la desemejanza.

A la primera de las objeciones en contra se responde que el alma no está naturalmente ordenada a ser engañada por cualquier semejanza, sino por una semejanza grande, en la que no se puede descubrir fácilmente la desemejanza; y de aquí que por una semejanza mayor o menor pueda engañarse el alma según que tenga más o menos perspicacia para descubrir la desemejanza. Sin embargo, tampoco se debe decir en absoluto que alguna cosa es falsa porque induce a alguien al error, sino porque está naturalmente ordenada a engañar a muchos o a los entendidos. Las criaturas ciertamente, aunque lleven en sí mismas alguna semejanza de Dios, con todo comportan una máxima desemejanza, para que no acontezca, a no ser por suma ignorancia, que la mente se engañe con aquella semejanza. Luego por las susodichas semejanza y desemejanza de las criaturas respecto de Dios, no se sigue que todas las criaturas deban decirse falsas.

A la segunda se responde que algunos pensaron que Dios es cuerpo, y como Dios es la unidad por la que todas las cosas son unas, pensaron en consecuencia que el cuerpo es la misma unidad, por la misma semejanza de la unidad. Según esto, se dice al cuerpo falsa unidad en cuanto indujo o puede inducir a algunos al error de creer que el cuerpo es la unidad.

---

<sup>13</sup> *De vera religione*, cap. 36 (ML 34, 151). Cfr. también *Soliloquia*, lib. II, cap. 15 (ML. 32, 898).



A la tercera objeción se contesta que la perfección es doble. La perfección primera que es la forma de cada cosa por la cual tiene ser, y por eso ninguna cosa está privada de esta perfección mientras perdura. La perfección segunda es la operación, que es el fin de la cosa o aquello por lo que alcanza el fin, y de esta perfección está privada a veces la cosa. Pues bien, de la primera perfección resulta en la cosa la razón de verdadero, pues por el hecho de que la cosa tenga forma imita el arte del intelecto divino y causa en el alma el conocimiento de ella misma; pero de la segunda perfección resulta en la cosa la razón de bondad, que proviene del fin; y por eso lo malo se encuentra absolutamente en las cosas, pero no lo falso.

A la cuarta se responde que según Aristóteles en su *Ética*<sup>14</sup> la verdad es el bien del intelecto, pues la operación del intelecto es perfecta en tanto que su concepción es verdadera; y como la enunciación es el signo de lo entendido, por eso la verdad es su fin. Pero no ocurre así en las demás cosas, y por ello no es lo mismo.

### 31. *Suma teológica, cuestión 17, artículo 1*

Se pregunta si la falsedad está en las cosas.

Y PARECE QUE la falsedad no esté en las cosas.

1. Dice San Agustín, en el libro de *Los Soliloquios*<sup>15</sup>: “Si verdadero es aquello que es, se podría concluir, sin que nadie se opusiera, que lo falso no se encuentra en ninguna parte”.

2. Además, falso viene del latín *fallere*, que significa engañar. Pero, como dice San Agustín en el libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>16</sup>, “las cosas no engañan, pues no manifiestan si no su propia especie”. Luego lo falso no está en las cosas.

3. Además, lo verdadero se dice de las cosas en cuanto se comparan con el intelecto divino, como se dijo antes. Pero cada cosa,

<sup>14</sup> En realidad la cita parece referirse a ARISTÓTELES, *Metaphysica*, lib. VI, cap. 4 (*Bk* 1027 b 26-28).

<sup>15</sup> Lib. II, cap. 8 (ML 31, 892).

<sup>16</sup> Cap. 36 (ML 34, 152).

en tanto que existe, imita a Dios. Luego cada cosa es verdadera sin falsedad. Luego ninguna cosa es falsa.

MAS, POR EL CONTRARIO, dice San Agustín, en su libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>17</sup> que “todo cuerpo es verdadero cuerpo y falsa unidad”; porque imita a la unidad y no es unidad. Pero toda cosa imita la bondad divina y está lejos de ella. Luego en todas las cosas hay falsedad.

RESPUESTA. Puesto que lo verdadero y lo falso se oponen, y los opuestos se refieren a lo mismo, es necesario que busquemos la falsedad allí mismo donde, de un modo primordial, se encuentra la verdad, es decir, en el intelecto. En efecto, en las cosas no se encuentra la verdad ni la falsedad si no es en orden al intelecto. Y como en cualquier cosa el nombre apropiado se le aplica cuando se atiende a lo que le es esencial, mientras que el nombre menos apropiado se le asigna cuando se atiende a lo que le es accidental, a una cosa se le llamará propiamente falsa cuanto se la compare con el intelecto del cual depende, y se denominará falsa con menos propiedad cuando se la compare al intelecto del cual no depende.

Pues bien, las cosas naturales dependen del intelecto divino, mientras que las cosas artificiales dependen del intelecto humano. Por tanto, se les llama propiamente falsas a las cosas artificiales cuando se apartan de la norma del arte, y así se dice que algún artífice hace una cosa propiamente falsa, cuando no respeta las normas del arte. En cambio, las cosas que dependen de Dios, no pueden llamarse falsas por comparación al intelecto divino, ya que todo lo que acontece en tales cosas procede de la ordenación del divino intelecto. Solamente hay una excepción a esto y es en los agentes libres, en cuyo poder está el apartarse voluntariamente de las ordenaciones del divino intelecto, en lo cual consiste el mal de culpa; y así los pecados son llamados en la *Escritura* “falsedades” y “mentiras”, según se lee en el *Salmo 4, 3*: “¿Por qué habéis amado la vanidad y habéis buscado la mentira?”. Por el contrario la operación virtuosa se llama “verdad de la vida”, en cuanto se somete al orden del divino intelecto; y así dice *San Juan 3, 21*: “Quien hace la verdad viene a la luz”.

---

<sup>17</sup> Cap. 34 (ML 34, 150).

Sin embargo, por su ordenación a nuestro intelecto, al cual se comparan accidentalmente, las cosas naturales pueden decirse falsas, no propiamente, sino impropriamente. Y esto de dos maneras: según la razón de lo significado, como cuando decimos que hay falsedad en las cosas porque las significamos o representamos con palabras o conceptos falsos. Y así cualquier cosa puede decirse que es falsa respecto de aquello que la cosa no tiene, y así dijo Aristóteles que “el diámetro es un falso mensurable”<sup>18</sup>, y San Agustín, que “el actor trágico es un falso Héctor”<sup>19</sup>; así como, por el contrario, se llaman verdaderas a cualesquiera cosas por lo que realmente tienen. Y de una segunda manera por modo de causalidad, y así se llama cosa falsa a la que se presta a que se forme de ella una opinión falsa. Y como nosotros estamos naturalmente inclinados a juzgar de las cosas por sus apariencias exteriores, ya que nuestro conocimiento toma su origen en los datos de los sentidos que directamente y de modo inmediato perciben los accidentes exteriores; por eso, a las cosas que se parecen a otras en sus accidentes externos, les llamamos falsas respecto de esas otras, y así a la hiel le llamamos falsa miel, y al estaño, falsa plata.

En conformidad con esto dice San Agustín en su libro de *Los Soliloquios*<sup>20</sup>, que “llamamos falsas a las cosas que tienen una gran similitud con las verdaderas”, y asimismo dice Aristóteles, en su *Metafísica*<sup>21</sup>, que “se llama falso a todo aquello que tiene la disposición de parecer lo que no es o como no es”. Y en el mismo sentido también llamamos falso a un hombre aficionado a mantener opiniones o locuciones falsas; pero no al que, en algún caso, dice o mantiene alguna falsedad, porque entonces habría que llamar falsos a todos los sabios y científicos, como señala el propio Aristóteles en su *Metafísica*<sup>22</sup>.

A lo primero se ha de decir que la cosa comparada al intelecto, según lo que es, se dice verdadera, y según lo que no es, se dice falsa. De donde “el verdadero actor es un falso Héctor”, como se

<sup>18</sup> *Metaphysica*, Lib. IV, cap. 29 (*Bk* 1024 b 19).

<sup>19</sup> *Soliloquia*, Lib. II, cap. 10 (ML 32, 893).

<sup>20</sup> Lib. II, cap. 6 (ML 32, 889).

<sup>21</sup> Lib. IV, cap. 29 (*Bk* 1024 b 21).

<sup>22</sup> Lib. IV, cap. 29 (*Bk* 1025 a 2).

dice en *Los Soliloquios*<sup>23</sup>. Mas como en aquellas cosas que son, también se encuentra un cierto no ser, por eso se halla en ellas alguna razón de falsedad.

A lo segundo hay que decir que las cosas por sí mismas no engañan, sino sólo accidentalmente. Pues dan ocasión de falsedad, aparentando, por su semejanza con otras cosas, que son lo que no son.

A lo tercero se debe decir que por comparación al intelecto divino no se dice falsas a las cosas, pues ello sería decir que eran falsas absolutamente; pero sí por respecto a nuestro intelecto, ya que esto es decir que son falsas sólo accidentalmente.

A lo cuarto se contesta. Respecto de la objeción que se opone a las anteriores hay que decir que la semejanza o la representación deficiente no llevan a la razón de falsedad, a no ser que den ocasión de formar un juicio falso. Luego no solamente porque una cosa tenga semejanza con otra, se dice ya que esa cosa es falsa, sino porque la semejanza es tal que da ocasión a que se forme un juicio falso; y no algunos pocos, sino la mayoría.

### 32. *Sobre la verdad, cuestión 1, artículo 11*

Se pregunta si en los sentidos se da la falsedad.

Y PARECE QUE NO:

1. Dice, en efecto, Aristóteles en su libro *Sobre el alma*<sup>24</sup> que el intelecto siempre es recto. Pero el intelecto es la parte superior del hombre. Luego también las otras partes del hombre secundarán esa rectitud, como ocurre en el mundo astronómico, donde los cuerpos inferiores están ordenados por el movimiento de los superiores. Luego también los sentidos, que son la parte inferior del alma, serán siempre rectos; y así no habrá falsedad en ellos.

<sup>23</sup> Cap. 10 (ML 32, 893).

<sup>24</sup> *De anima*. lib. III, cap. 10 (*Bk* 433 a 26).

2. Además, dice San Agustín en el libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>25</sup> que “los mismos ojos no nos engañan, pues no pueden dar a conocer otra cosa que su propia afección. Y si todos los sentidos del cuerpo dan a conocer su afección, tal y como es, ignoro qué más debemos exigirles”. Luego en los sentidos no hay falsedad.

3. Además, dice San Anselmo en su libro *Sobre la Verdad*<sup>26</sup>: “A mi me parece que la verdad o la falsedad no está en los sentidos, sino en la opinión”; lo que confirma la misma tesis.

MAS, POR EL CONTRARIO:

1. El mismo San Anselmo escribe<sup>27</sup>: “Ciertamente que en nuestros sentidos está la verdad, pero no absolutamente, pues las cosas nos engañan a veces”.

2. Además, según San Agustín, en su libro de *Los Soliloquios*<sup>28</sup>, suele llamarse falso a lo que se aparta mucho de lo verosímil, aunque tenga alguna imitación de lo verdadero. Pero los sentidos tienen ciertas semejanzas de algunas cosas que no son así en la realidad, como ocurre a veces cuando alguien a quien se le oprime el ojo ve dos cosas en vez de una. Luego en los sentidos hay falsedad.

3. Se puede replicar a esto que los sentidos no se engañan acerca de los sensibles propios, sino acerca de los comunes. Mas, por el contrario, cuando algo es aprehendido de modo diferente a como es hay una aprehensión falsa. Pero cuando un cuerpo blanco se ve verde a través de un vidrio, el sentido lo aprehende de modo diferente a como es, pues lo aprehende como verde, y juzga así de él, a no ser que intervenga un juicio superior por el que se evite la falsedad. Luego los sentidos se engañan incluso acerca de los sensibles propios.

---

<sup>25</sup> *De vera religione*, cap. 33 (ML 34, 149).

<sup>26</sup> *De Veritate*, cap. 6; ed. de la B A C, t. I, pag. 504.

<sup>27</sup> *De Veritate*, cap. 6; ed. B A C, t. I, pag. 504.

<sup>28</sup> *Soliloquia*, lib II, cap. 15 (ML 32, 898).

RESPUESTA. Se ha de decir que nuestro conocimiento, que toma su origen en las cosas, procede de este modo, que primero comienza en los sentidos y después se acaba o culmina en el intelecto. De suerte que los sentidos se encuentran colocados entre el intelecto y las cosas; y así, comparados con las cosas, son como un intelecto, y comparados con el intelecto, son como cierta cosa. Por tanto en los sentidos se dice que hay verdad o falsedad de dos maneras.

Primera, según el orden de los sentidos al intelecto, y así se dice que los sentidos son falsos o verdaderos como lo son las cosas, o sea, en cuanto causan en el intelecto una estimación falsa o verdadera.

Segunda, con arreglo al orden de los sentidos a las cosas; y así se dice que hay verdad o falsedad en los sentidos como las hay en el intelecto, o sea, en cuanto juzgan ser lo que es o no ser lo que no es.

Si, pues, hablamos de los sentidos de la primera manera entonces unas veces hay falsedad en ellos y otras veces no; pues los sentidos son cierta cosa en sí mismo, pero son también indicativos de otra cosa.

Por eso, si se comparan al intelecto en cuanto son cierta cosa, de ningún modo hay falsedad en los sentidos comparados con el intelecto; porque con arreglo a como están dispuestos así manifiestan su disposición al intelecto, y por eso dice San Agustín en el texto citado en la segunda objeción que los sentidos no pueden dar a conocer otra cosa que su propia afección.

En cambio, si se comparan al intelecto en cuanto son representativos de otra cosa, como quiera que a veces la representan de modo distinto a como es, entonces se dice que los sentidos son falsos, pues están naturalmente ordenados a causar una falsa estimación en el intelecto, aunque no la causen necesariamente, como se ha dicho de las cosas; porque el intelecto, del mismo modo que juzga de las cosas, juzga de lo que le ofrecen los sentidos.

Así, pues, los sentidos comparados al intelecto, siempre causan en éste una estimación verdadera de su propia disposición, pero no de la disposición de las cosas. Mas si hablamos de los sentidos en cuanto se comparan a las cosas, entonces hay en ellos verdad o falsedad de modo semejante a como las hay en el intelecto.

En el intelecto la verdad y la falsedad se encuentran primera y principalmente en el juicio que compone o divide, mientras que en la simple aprehensión no se hallan sino por relación al juicio que resulta de esa simple aprehensión. De donde también en los sentidos se darán propiamente la verdad y la falsedad en tanto que juzgan de los objetos sensibles; pero en cuanto aprehenden dichos sensibles no hay propiamente en ellos verdad o falsedad, a no ser por relación al juicio que resulta de esa aprehensión, o sea, en cuanto de tal aprehensión resulta naturalmente tal juicio.

Ahora bien, acerca de ciertos objetos el juicio de los sentidos es natural, como ocurre en los sensibles propios; mientras que acerca de otros el juicio se verifica por cierta comparación que realiza en el hombre la facultad cogitativa, que es una potencia sensitiva en lugar de la cual tienen los animales la estimativa natural; y así es como juzgan los sentidos acerca de los sensibles comunes y de los sensibles indirectos.

Mas la operación natural de una cosa es siempre uniforme, a no ser que sea indirectamente impedida o por un defecto intrínseco o por un obstáculo extrínseco; de donde el juicio de los sentidos es siempre verdadero acerca de los sensibles propios, a no ser que haya algún impedimento en el órgano o en el medio; pero acerca de los sensibles comunes e indirectos el juicio de los sentidos es a veces falso.

Y así queda patente cómo puede haber falsedad en los sentidos.

Por otro lado, respecto a la aprehensión de los sentidos, debe tenerse en cuenta que hay una facultad aprehensiva que capta la especie sensible estando presente la cosa sensible, como ocurre en los sentidos externos; pero hay también otra que aprehende dicha especie estando ausente la cosa, como ocurre con la imaginación; y por eso los sentidos externos siempre aprehenden la cosa como es, si no hay ningún impedimento en el órgano o en el medio; pero la imaginación aprehende muchas veces la cosa como no es, porque la aprehende como presente estando ausente; y por eso dice Aristóteles, en su *Metafísica*<sup>29</sup>, que la falsedad no está en los sentidos sino en la fantasía.

---

<sup>29</sup> *Metaphysica*, lib. III, cap. 5 (*Bk* 1010 b 2-3).

A la primera objeción se contesta que en el universo astronómico los cuerpos superiores no reciben nada de los inferiores, sino a la inversa; pero en el hombre, el intelecto que es superior recibe algo de los sentidos; y por tanto no es el mismo caso.

A las otras objeciones se contesta fácilmente por lo dicho en el cuerpo del artículo.

### 33. *Suma teológica*, cuestión 17, artículo 2

Si hay falsedad en los sentidos.

Y PARECE QUE NO:

1. Dice San Agustín en su libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>30</sup>: “Si todos los sentidos corporales manifiestan tal y como es su propia afección, no sé que más podemos exigirles”. Parece, pues, que los sentidos no nos engañan, y por tanto, que no hay falsedad en ellos.

2. Dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>31</sup> que “la falsedad no es propia del sentido, sino de la fantasía”.

3. Además, en lo incomplejo (en la simple aprehensión) no se da ni la verdad ni la falsedad, sino sólo en lo complejo (en el juicio). Pero el sentido no une ni separa (no juzga). Luego en el sentido no hay falsedad.

MAS, POR EL CONTRARIO:

Dice San Agustín en el libro de *Los Soliloquios*<sup>32</sup>: “Se manifiesta en todos los sentidos cierta tendencia a engañarnos por las semejanzas”.

<sup>30</sup> Cap. 33 (ML 34, 149).

<sup>31</sup> Lib. III, cap. 5 (*Bk* 1010 b 2).

<sup>32</sup> Lib. II, cap. 5 (ML 32, 890).



RESPUESTA. Se ha de decir que la falsedad hay que buscarla en los sentidos, del mismo modo que se busca la verdad. Pero la verdad no se encuentra en el sentido como si éste conociera la verdad que posee, sino simplemente cuando alcanza una verdadera aprehensión de las cosas sensibles, lo cual acontece en tanto que aprehende a las cosas como son. Mientras que la falsedad se da en el sentido en tanto que aprehende o juzga a una cosa de manera distinta a como es.

Así, pues, se comporta el sentido en el conocimiento de las cosas, en la medida en que la semejanza de la cosa está en el sentido. Pero la semejanza de una cosa está en el sentido de tres maneras. De una primera, cuando alcanza su objeto directa e inmediatamente, como están en la vista la semejanza de los colores, y del mismo modo los demás objetos propios de todos los sentidos. De una segunda manera, cuando alcanza su objeto de forma directa, pero no inmediata, como cuando está en la vista la semejanza de la figura o del tamaño, y lo mismo en los demás sensibles comunes. Y de tercera manera, cuando alcanza su objeto de forma ni inmediata ni indirecta, sino sólo indirectamente, como cuando la vista alcanza la semejanza de un hombre, no en cuanto es hombre, sino cuando acontece que esto coloreado es un hombre.

Pues bien, acerca de los sensibles propios no se da un conocimiento falso, a no ser por accidente y en muy pocos casos, en cuanto que por alguna indisposición del órgano sensorial no se recibe convenientemente la forma sensible; como también ocurre en otras potencias pasivas, que, por su indisposición, reciben de un modo deficiente la impresión del agente. Y por eso ocurre que por cierta corrupción de la lengua, a una persona enferma le parece amargo lo que es dulce. En cambio en los sensibles comunes y en los indirectos puede ocurrir que un sentido que está bien dispuesto juzgue, sin embargo, falsamente, porque el sentido no se refiere entonces directamente a su objeto, sino indirectamente.

A la primera objeción se debe decir que ser afectado un sentido es lo mismo que sentir. De donde se sigue que si un sentido manifiesta su propia afección, síguese que no juzga falsamente quien juzga que tiene dicha afección. Pero como algunas veces el sentido es afectado de modo distinto a como las cosas son, por esto los

sentidos nos engañan acerca de las cosas, pero no acerca del propio sentir.

A la segunda se contesta que cuando se dice que la falsedad no es propia de los sentidos, nos referimos a que no nos engañan acerca de su objeto propio. Y por eso otra versión dice “que el sentido no nos engaña acerca de su sensible propio”. En cambio, se atribuye la falsedad a la fantasía, porque representa imágenes incluso de cosas ausentes, de donde se sigue que si alguien toma dichas imágenes como si fueran las mismas cosas, cae en falsedad. Por lo cual dice Aristóteles en su *Metafísica*<sup>33</sup> que son falsas las sombras, los sueños y las pinturas, porque cabe ellas no se encuentran las cosas cuyas semejanzas manifiestan.

A la tercera se contesta que la razón alegada demuestra que la falsedad no está en el sentido, del mismo modo que en el intelecto, el cual no sólo tiene, sino que también conoce la falsedad y la verdad.

#### 34. *Sobre la verdad, cuestión 1, artículo 12*

Se pregunta si se da la falsedad en el intelecto.

Y PARECE QUE NO:

1. En efecto: en el intelecto hay dos operaciones, a saber, la simple aprehensión, en la cual no hay falsedad, como dice Aristóteles en su libro *Sobre el alma*<sup>34</sup>, y el juicio, en el cual tampoco hay falsedad, como se ve en lo que dice San Agustín en su libro *Sobre la verdadera Religión*<sup>35</sup> donde se lee: “Nadie entiende algo falso”. Luego en el intelecto no hay falsedad.

2. Además, dice San Agustín<sup>36</sup> que “quien se engaña no entiende aquello en que se engaña”. Luego el intelecto siempre es verdadero. Luego en el intelecto no puede haber falsedad.

<sup>33</sup> *Metaphysica*, Lib IV, cap. 29 (Bk 1024 b 23).

<sup>34</sup> *De anima*, lib. III, cap. 6 (Bk 430 a 26-27).

<sup>35</sup> *De vera religione*, cap 36 (ML 34, 151).

<sup>36</sup> *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. XXXII (ML 40, 22).

3. También dice Algacel: “o entendemos algo como es o no entendemos”. Pero quien entiende una cosa como es la entiende con verdad. Luego en el intelecto no hay falsedad.

MAS, POR EL CONTRARIO, dice Aristóteles en el libro *Sobre el alma*<sup>37</sup> que donde hay composición de conceptos hay verdad o falsedad. Luego la falsedad se encuentra en el intelecto.

RESPUESTA. Se ha de decir que el nombre de “intelecto” se toma del hecho de que conoce lo íntimo de las cosas, pues entender es como “leer dentro”. Los sentidos y la imaginación sólo conocen los accidentes exteriores; únicamente el intelecto llega hasta las esencias de las cosas. Pero después el intelecto labora diversamente con las esencias de las cosas conocidas, racionando e inquiriendo.

Por eso el nombre de intelecto puede tomarse en dos sentidos:

Uno, atendiendo sólo a su acepción originaria, y así decimos propiamente que entendemos cuando aprehendemos las esencias de las cosas o cuando entendemos aquellas cosas que son inmediatamente conocidas una vez que el intelecto conoce las esencias de las cosas, como ocurre con los primeros principios, que conocemos inmediatamente que se conocen sus términos, y por eso también se llama intelecto al hábito de los primeros principios.

La esencia de las cosas es el objeto propio del intelecto; de donde, así como acerca de los sensibles propios los sentidos siempre son verdaderos, así también el intelecto acerca de lo que es o de la esencia, como dice Aristóteles en su libro *Sobre el alma*<sup>38</sup>.

Sin embargo, puede indirectamente deslizarse aquí la falsedad, a saber, en cuanto el intelecto compone o divide falsamente; lo que ocurre de dos maneras: en cuanto atribuye a una cosa la definición de otra, como si atribuyera al asno la definición siguiente: animal racional mortal; o en cuanto une entre sí como partes de una definición notas que no pueden unirse, como si concibiese la siguiente definición del asno: animal irracional inmortal, pues daría por su-

<sup>37</sup> *De anima*, lib III, cap. 6 (Bk 430 a 27-28).

<sup>38</sup> *De anima*, libro III, cap. 6 (Bk 430 b 27-30).

puesto algo que es falso, a saber que algún animal irracional es inmortal.

Y así se ve claro que la definición no puede ser falsa sino en cuanto implica una afirmación falsa. A este doble modo alude Aristóteles en la *Metafísica*<sup>39</sup>.

Igualmente el intelecto tampoco se engaña acerca de los primeros principios.

De donde resulta evidente que si tomamos el intelecto en su acepción originaria, no hay falsedad en él.

Pero el intelecto puede tomarse en una segunda acepción, a saber, en cuanto se extiende a todas sus operaciones, y así comprende la opinión y el raciocinio; y de este modo hay falsedad en el intelecto, aunque no si se hace una recta resolución en los primeros principios.

Y con esto quedan resueltas las objeciones.

### 35. *Suma teológica, cuestión 17, artículo 3*

PARECE que la falsedad no se encuentra en el intelecto.

1. Dice San Agustín, en su libro de las *LXXXIII Cuestiones*<sup>40</sup>, que todo el que se engaña no entiende aquello en lo que se engaña. Pero se dice que lo falso está en un conocimiento en tanto que nos engañamos por él. Luego la falsedad no está en el intelecto.

2. Además, dice Aristóteles, en su libro *Sobre el Alma*<sup>41</sup>, que el intelecto siempre es recto. Luego en el intelecto no hay falsedad.

MAS, POR EL CONTRARIO:

El mismo Aristóteles dice, en dicho libro<sup>42</sup>, que donde hay composición de conceptos allí está lo verdadero y lo falso. Pero la

<sup>39</sup> *Metaphysica*, lib VIII, cap. 10 (*Bk* 1051 b 23).

<sup>40</sup> *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 32 (*ML* 40, 22).

<sup>41</sup> *De anima*, Lib. III, cap. 10 (*Bk* 433 a 26).

composición de conceptos se realiza en el intelecto. Luego lo verdadero y lo falso están en el intelecto.

RESPUESTA. Así como cada cosa tiene ser en virtud de su propia forma, así la facultad cognoscitiva prorrumpo en un acto de conocer en virtud de la semejanza de la cosa conocida. De donde así como una cosa natural no falla en el ser que le corresponde según su forma, aunque pueda fallar en algunos accidentes o consecuencias; como puede ocurrirle a un hombre, que le falten los dos pies, pero no que le falte el ser hombre, así la facultad cognoscitiva no falla en el acto de conocer respecto de aquella cosa por cuya semejanza está informada; puede ciertamente fallar acerca de algo consecuente a ella, o de algún accidente. Como se ha dicho ya que la vista no se engaña acerca de su sensible propio, sino sólo acerca de los sensibles comunes que se le agregan o acerca de los sensibles indirectos.

Pues bien, así como el sentido es informado directamente por la semejanza de los sensibles propios, así el intelecto es informado por la semejanza de la esencia de la cosa. De donde se sigue que acerca de “lo que algo es” el intelecto no se engaña, como tampoco se engaña el sentido acerca del sensible propio. Sin embargo se puede engañar cuando juzga (afirmativa o negativamente), ya sea porque atribuya a la cosa, cuya esencia entiende, algo que no le corresponde, ya sea porque le atribuya algo que se opone a la misma. Y es que el intelecto, al juzgar de este modo, se comporta como el sentido cuando juzga acerca de los sensibles comunes o de los indirectos. Pero dejando a salvo esta diferencia, que ya se indicó más atrás al hablar de la verdad de los sentidos, y es que la falsedad en el intelecto puede darse no sólo porque el conocimiento del intelecto es falso, sino también porque el intelecto conoce dicha falsedad, lo mismo que la verdad; mas en los sentidos la falsedad no es conocida, como tampoco la verdad.

Sin embargo, aunque propiamente la falsedad del intelecto sólo se encuentra en él cuando juzga, también, accidentalmente, se puede encontrar en la operación de entender la esencia, o “lo que algo es”, en tanto que en dicha operación se mezcla alguna composición. Y esto de dos maneras: cuando se aplica a una cosa la defini-

---

<sup>42</sup> *De anima*, Lib. III, cap.6 (Bk 430 a 27).

ción de otra, como si se atribuye al hombre la definición del círculo, y así la definición de una cosa es falsa respecto de otra; o cuando se unen en una definición distintas notas que no pueden unirse, puesto que se oponen entre sí, y entonces dicha definición es falsa, no porque se aplique a otra cosa, sino por sí misma, como si se compone esta definición “animal racional cuadrúpedo”, que encierra notas incompatibles. Y por esto, en el conocimiento de las esencias simples, no puede haber falsedad en el intelecto, de suerte que o estamos en la verdad o no entendemos nada.

A la primera objeción se contesta que la quiddidad de la cosa es el objeto propio del intelecto, y por esto se dice propiamente que se entiende algo cuando, reduciéndonos a lo que ello es, juzgamos así de dicho objeto; como ocurre en las demostraciones, en las que no hay falsedad. Y de este modo hay que entender el citado texto de San Agustín: “todo el que se engaña no entiende aquello en lo que se engaña”, pero no en el sentido de que no nos engañamos en ninguna de las operaciones del intelecto

A la segunda se contesta que el intelecto siempre es recto en relación con los primeros principios, acerca de los cuales nunca se engaña; por lo mismo que tampoco se engaña acerca de las esencias. Puesto que los principios primeros, conocidos por sí, son aquellos que con sólo entender lo que significan sus términos, se conocen en el acto; y es que en esos principios el predicado está incluido en la definición del sujeto.